د. محمد العربي ولد خليفة

المسألة الثقافية

وقضايا اللّسان والهوية

دراسة في مسار الأفكار في علاقتها
باللّسان و الهوية و متطلبات الحداثة
و الخصوصية و العولمة و العالمية







د . محمد العربي ولد خليفة

المسألة الثقافية

و قضايا اللّسان و الهوية

دراسة في مسار الأفكار في علاقتها
باللّسان و الهوية و متطلبات الحداثة
و الخصوصية و العولمة و العالمية





الإيداع القانوني: 2007-202
ر.د.م.ك. : 978-9961-905-95-1
أنجزت هذه الطبعة في إطار "الجزائر عاصمة الثقافة العربية، 2007".

الفهرس*

تقديم..5

المبحث الأول

الثقافة مسار الأفكار وتطور الحقول المعرفية 19

المبحث الثاني

الهوية واللسان المفهوم والأبعاد... الوحدة والتنوع 85

المبحث الثالث

وظائف الهوية في الوطنية الجزائرية جوامع الحوار وقواسم الصراع........ 171

المبحث الرابع

المطلبية الثقافية واللسانية : الأرضية التاريخية وألغام الكولونيالية.......... 289

المبحث الخامس

العالمية والعولمة الثقافية ثروة الإنسانية في التنوع والخصوصية 363

خلاصة عامة 441

إحالات 459

*. **الفهرس المفصل**، (انظر ص : 21، 87، 173، 291، 365).

تقديم

تتكوّن المصطلحات والمفاهيم عبر صيرورة تاريخيّة مجتمعيّة، فتتحدد معانيها وتنتشر عن طريق التداول بين الناس، وتزداد دقّة وثراء كلما تطوّر البحث العلمي، والإبداع في الفنون والآداب، وقد تخبو وتضمحل وتفقد وظيفتها اللسانية (التعبيرية) والاتصالية -العلمية إذا تضاءل البحث والإبداع وجفّت ينابيع المعرفة في أي مجتمع وفي أية حقبة تاريخية.

وتبدو كلمة ثقافة من بين المصطلحات والمفاهيم الأكثر تأثّرا بمسارها التاريخي، واستعمالاتها في شؤون الحياة اليومية، وفي علوم الإنسان والمجتمع، فقد استمدت دلالتها اللغوية ومجال انتشارها المصطلحي والمفهومي من طبيعة النشاط المعيشي السائد، ومجمل الأحداث التي تحدد سياق العصر وأحداثه الكبرى ورهاناته الأساسية.

إن الكلمات في المستوى اللغوي هي أشبه بالعملة لها سوقها وقيمتها، وتخضع مثل النقود لعوامل الكساد أو الازدهار، وتقوم في المستوى العلمي بدور المفاتيح التي تسمح بدخول أبواب المعرفة، بعد صياغتها وتداولها بين أهل الاختصاص، وتصبح بالتوافق لغة علميّة أو فنية أو مهنية أو جماليّة متعارفة بين الباحثين والمبدعين والمختصين في مختلف التقانات (التكنولوجيات) والحرف.

نخصص هذه المقاربة لمتابعة تطورات البحث ومنهجياته، ومسار الأفكار في الدراسات الحديثة، والمعاصرة المتعلقة بالثقافة، ولا نعرض للجدل المتوفّر في كثير من المصنفات عن أصل الكلمة واشتقاقها اللغوي القديم، ونلاحظ أن كلمة ثقافة بمختلف اللغات ليس لها معادل أو مرادف في كل اللغات الشفهيّة، وما استجدّ هو من الذين يرغبون في إحياء لغتهم الشفهيّة وإيصالها إلى مرحلة اللغة المكتوبة.

وحتى في اللغات ذات الأصل اللاتيني وهي منطلق عصر الأنوار فإن كلمة (Cultura) بقيت حتى نهاية القرن السابع عشر تطلق فقط على الأشغال الفلاحيّة، واستمرّ ذلك المعنى بتعديل في المدلول حتى بداية القرن الثامن عشر، فقد وردت في قاموس الأكاديمية الفرنسيّة بتاريخ 1718، مضافة دائما إلى مجال معرفي مُحدّد مثل : ثقافة العلوم، ثقافة الفنون، ثقافة الآداب على منوال فلاحة الكروم، فلاحة الحبوب، فلاحة المواشي ...

هل أن كلمة ثقافة بمعانيها الحالية ارتبطت بالمدينة أو ما يسميه ابن خلدون أهل الحضر، في مقابل أهل الريف والبداوة ؟ يبدو أن الاستخدام الاصطلاحي للكلمة قد واكب التصنيع وانتشار المدن وتشكُّل النخب الجديدة في مستهل عصر الأنوار الذي انطلق عكس ما هو شائع من بريطانيا، رائدة التصنيع في أوروبا، على يد فلاسفة المذهب الحسي والتجريبيّة مثل لوك (Locke) وهيوم (Hume) وبركلي (Berckley) إلخ....

قبل أن نعرض إلى نماذج من مسار التوصيف والتنظير في المسألة الثقافية خلال القرنين الأخيرين، نبدي الملاحظات السّبع التالية التي تُوضّح ما يهمنا في ذلك المسار :

1. اقترن الاهتمام بظواهر الثقافة، باعتبارها موضوعا مستقلا للبحث، بميلاد الدولة –الأمة، فقد أصبحت الثقافة واللغة التي تعبّر عنها واحدة من أدوات السيادة الإقليمية، وعندما تضاف إليها صفة "وطنيّة"، فإنها تعني الهويّة الجماعيّة ومجال الانتشار الجغرافي السياسي داخل وخارج حدود الإقليم.

ويعني الاقتران أن وحدة الأمّة الدولة وتماسكها، ترتبط بشبكة من العلاقات تتمثل في اللغة وأنماط الحياة والتفكير الغالبة التي تنتقل من السلف إلى الخلف بواسطة التنشئة والتطبيع في الأسرة والعشيرة، وفي المدرسة التي تُقوْعد ما غرسته مشتلة الأسرة، وتقربه مما هو وطني أو مشترك بين كل أفراد المجتمع، وتمهّد بذلك للانخراط في النظام الرمزي العام (L'ordre Symbolique) للدولة –الأمة.

مهما تطورت وسائل الاتصال والتخاطب والتبليغ فإن اللغة –أية لغة– ستبقى العلامة الأكثر ظهورا وتمييزا للكيانات الثقافية، ومهما أتقن الشخص من ألسنة وتبحّر في تراث كل منها، فإن علماء النفس الاجتماعي واللغوي، يرجحون أن واحدا فقط من قواميسه اللغوية يكون أكثر تأثيرا على آليات التفكير وقوالب التعبير، في مستوياته الدارجة، أو الفصيحة الإبداعية.

2. إذا كانت اللغة ليست العلامة الوحيدة على الهوية والانتماء، فإنها تستعمل إلى اليوم كأداة لرسم حدود الانتشار الثقافي للأمّة، ويمكن بواسطتها تعيين مناطق الاحتكاك والتماس بين الثقافات وإرادة توسيعها بالوسائل القديمة (الاحتلال والهيمنة المباشرة)، أو غير المباشرة (الاحتواء الاقتصادي والتكوين والوسائل الإعلامية)، ويبدو لكثير من النخب في المستعمرات القديمة، أن النمط الثاني حتمية لا مفر منها تسمى أحيانا الانفتاح (من طرف واحد)

وأحيانا التحديث وأحيانا العولمة، وسوف نخصص المبحث الخامس من هذه المقاربة الإجمالية للعولمة الثقافية، باعتبارها تسمية أخرى لممارسات سابقة بآليات جديدة.

يدخل في نطاق التماس والاحتكاك الثقافي حرص البلد الأضعف على حماية نقائه اللغوي وتمجيد تراثه، وكلمه أضعف هنا نسبيّة إذ على الرغم من الإشعاع الحديث لثقافات ولغات غرب أروبا فإن الاتحاد الأروبي يواجه مشكلة مكانة الفرنسيّة والألمانية والإسبانية والاضطرار للتعامل بالإنكليزية وامتدادها الواسع في القارات الخمس وثقلها الأمريكي.

كما أن التنويه بالتعدد اللغوي والقبول "المبدئي" للتنوع الثقافي قد يقترب أو يبتعد في الواقع العملي من الموقف المبدئي، حسب مصالح الدولة والغاية من الإشهار لذلك وممارساته في الواقع، ويظهر ذلك بصورة جليّة في التعامل مع الجاليات المتواجدة في الهجرة من اليابان إلى الولايات المتحدة مرورا ببلدان العالم الثالث.

وقد تبيّنت حدود الموقف المبدئي المتمثّل في قبول التعدديّة الثقافية واللغوية في سياسات ما يسمى الإدماج (L'assimilation) الذي يسمح بالحصول على مرتبة في أسفل سلم المواطنة، كما حدث في الجزائر أثناء الاحتلال، وما يطلب اليوم من الجاليات المهاجرة من اندماج (Intégration) يقلل من الفوارق ويمهد لمحوها بعد جيلين أو ثلاثة، لتحقيق أكبر قدر من التجانس الثقافي-اللساني في البلدان المستقبلة للهجرة مع بقاء شعار "ابق في بلدك تحافظ على هويتك" (Vivre chez soi pour rester soi même).

3. للمسألة الثقافية في الجزائر، قديما وحديثا، أهمية بالغة وتأثيرٌ في تصوّر الذات ومدلول الانتماء، وتعيين الخاص والمشترك من التراث، والنظرة إلى الآخر في العالم المحيط بنا أو على الأصح الموجود في مخيلتنا أو في واقع الحال.

يظهر ذلك التأثير حتى بين عامة الناس في تصنيف الماضي الثقافي إلى مقاطع منفصلة- يمكن بترها افتراضيا أو نكران وجودها أصلا (التعامل مع تراث ما قبل الفتح الإسلامي وما بعده، تراث ما قبل الاحتلال، وتركة الكولونيالية، ملامح البناء الثقافي بعد التحرير).

لا شكّ أن الإشكاليات الثقافية في بلادنا لا تنفصل عن حالة الركود الفكري والتخلف الحضاري والتدهور الاقتصادي الذي أطبق على العالم العربي والإسلامي منذ عدة قرون، وسهّل الزحف على المنطقة وتقطيع أوصالها، وإجبار الخلافة العثمانية على دفع التكاليف المادية والمعنوية للهزيمة، وإلزام تركيا بالعودة إلى قوميتها الصغيرة، وتبني فلسفة ونظام الحكم الغربي بدون قيد ولا شرط (على حدّ تعبير مؤرخ الحضارة البريطاني أرنولد توينْبي في كتابه حرب وحضارة) ثمّ التحوّل إلى قاعدة أمامية لحلف بغداد والناتو، وربما معاقبة أنقرة العرب الذين ساندوا بريطانيا وفرنسا للإجهاز على الرجل المريض، وذلك بانحياز تركيا المصلحي لإسرائيل، لا شك أن العوامل السابقة تبدأ وتنتهي بانطفاء مشاعل المعرفة والثقافة وتراجع المنطقة كلها إلى مواقع دفاعية وصلت في المرحلة الحالية إلى ما نحن عليه من أوضاع.

من الواضح أن المعطيات السابقة غير كافية للإحاطة بمدى تأثر وتأثير المجال الرمزي الذي يستغرق كل أشكال التعبير الثقافي وسياقاته المحلّية، وإشكاليات

التصادم مع الآخر، وظاهرة التنازعية مع الذات، وتأثير العلاقة بالآخر وانتقالها إلى تصادم واشتباك مع الذات، في مجتمع يكتشف حركية الزمن وعلاقة الجذور أو الأسلاف بالفروع، ويتداول كلمات شاعت عندنا في عقد التسعينيات، مثل القطيعة-الطابو-التغيير-التعددية-الخصوصيّة- جزأرة اللغة (اعتماد العاميات)-الإسلامية والإسلاموية-العروبة والعوربة إلخ ...

4. وراء متابعتنا لمسار البحث في المسألة الثقافية فرضية مركزية تتلخص في سؤالين : أولهما : هل تخضع الدراسات المختصة في الثقافة للتنافس القومي بين الأمم ولأهداف ذلك التنافس على المستويات المحلّية والجهويّة والدوليّة ؟

أما السؤال الثاني فمؤداه : هل تكشف "غربلة" غير منحازة عن وجود مسلمات مشتركة لا تخص شعبا أو فترة زمنية في المتصل التاريخي يمكن أن نسميها الثقافة العالمية، أو الأممية الثقافية ؟

نركّز متابعتنا هذه على أدبيات العلوم الاجتماعية الحديثة، وعلى عيّنات من منتوج البحث التنظيري وعلى أمثلة من الأبحاث التطبيقية أو الحقلية التي اهتمت بقضايا مثيرة للجدل مثل التثقيف والتثاقف (Culturation- Acculturation)، ومحاور أساسية مثل دور التنشئة والتطبيع والتربية في تشكل الثقافات، وبنية الشخصية القاعدية (العامة أو الوطنية) والثقافات الفرعية، "والمسخ والشرخ والفسخ والسلخ الثقافي" (Déculturation) (التعبير مقتبس من المرحوم مولود قاسم).

لقد حققت علوم المجتمع تقدما كبيرا في تلك المباحث، وتكونت عدة مدارس فكرية، ابتكرت مناهج جديدة ومفاهيم ومصطلحات دقيقة، شاعت بين الباحثين بمختلف اللغات، وانتقلت إلى حقول معرفية أخرى،

ونجدها في وسائط الإعلام التي كرّستها.في الخطاب العام، كما نجدها أيضا في فنون الشعر والقصة والرواية والمسرح واللغة السينماتوغرافية مثل النمط (Type) والمنوال (pattern) المتوحش (أو البدائي) الطيب، والمتوحش الشرير-الشخصية القاعدية -المكانة-الدور-الوظيفة-الإنسان الهامشي-الثقافة المضادة أو المعارضة عند الشواذ والصعاليك (Hippie)-الفولكلور-الثقافة الجماهيرية والعمالية والفرعية والمدنيّة (Civic Culture).

5. هناك أسباب كثيرة لعناية العلوم الاجتماعية بالمسألة الثقافية من بينها موضة اكتشاف عالم "البدائيين والمتوحشين"، وحبّ الاطلاع على "سحر" الشرق، كما صورته قصص ألف ليلة وليلة، والتعرف على البدائي في الجزر المعزولة والنائية، والتحقق من فرضيات النظرية الداروينية في التطور والارتقاء... من الضفدعة البرمائية، إلى القرد إلى ما بعد القرد، وقبل الإنسان المتحضر. ولا يخفى أن كثيرا من تلك الدراسات قد أجريت لصالح التوسع الكولونيالي أو لخدمة إيديولوجيات عنصرية وفاشية، ولا شك أن البعض منها كان ضمن برامج بحث علمية لا علاقة لها بالاستعمال الإيديولوجي والسياسي الذي آلت إليه فيما بعد.

ينبغي أن نشير كذلك إلى أن بعض علوم المجتمع ومباحثها قد نشأت وتطورت ضمن استراتيجية سياسية مثل علم النفس العسكري والاجتماعي وعلم الاجتماع الديني والإثنولوجيا والإثنوغرافيا إلخ...

لا تقتصر الشبهات السابقة على أسماء المؤسسات التي ترعى ذلك النوع من برنامج البحث وتموّلها، بل إن جزءا من نتائجها لا يطلع عليه جمهور العلماء

إلا بعد حين، وقد يكون في مرتبة الأسرار الأمنية كما هو الشأن في مباحث الروح المعنوية، وقياسات الرأي العام، وسمات النخبة، وعوامل التقارب والتباين والصراع بين المجموعات الإثنية والدينية واللغوية المتساكتة في إقليم واحد، أو الموزعة على أقاليم متجاورة.

ومن المعروف أن التوجيه والتسخير بلغ الذّروة أثناء الحربين العالميتين الأولى والثانية، واستمر أثناء الحرب الباردة، وبقي إلى اليوم نشيطا في مخابر الأحادية القطبية وحلفائها من ذوي الماضي الكولونيالي المختصين في شؤون "الأهالي" من مستعمراهم السابقة. ويكفي استعراض أسماء العلماء والساسة والأدباء الذين حصلوا على جوائز "نوبل" وكُونكور وبوليتزر على سبيل المثال لفهم ما تعنيه أحيانا جائزة السلام والإبداع.

6. لا تنفي الإشارات السابقة وجود دافع مبدئيّ هو التفكير في وحدة الإنسانية من خلال تنوّعها على أسس غير حيويّة (بيولوجية) وعدم الركون إلى التفسيرات الشائعة للفروق والخصوصيات الثقافية بين الجماعات والأمم بالرجوع إلى ما يسمى العرق والجبلّة أو الوراثة والجنس (ذكر-أنثى)...

لقد أثبتت الأبحاث الجينية المعاصرة أن كل البشر يستمدون خصائصهم الوظائفية (الفسيولوجية) والحيوية من خزّان جيني واحد، وأن سبب الاختلاف بينهم هو الأرضية الثقافية (Cultural background) التي تمكن الإنسان من التوافق مع محيطه الطبيعي (الفيزيائي) وتطويع الطبيعة لحاجاته وحتى هذه الحاجات نفسها ليست جبلّية ولا ترتبط بالجنس والمخزون الحيوي (A.D.N) إذ أن سمات الذكورة والأنوثة تختلف من ثقافة إلى أخرى، ولا يمكن الاعتراض

على هذه المعاينة عن طريق عزل "الكتلة" البيولوجية للفرد عن المؤثرات الثقافية، ودراستها في حالتها الخام، وهو أمر غير ممكن، حتى في الحالة الجنينيّة (الأمبريولوجية) إلا إذا تحوّل الفرد إلى جثّة هامدة، وعندئذ يكون حالة تشريحية من اهتمام اختصاصات أخرى، مثل الطبّ الشرعي.

7. يمكن تعميم المعاينة السابقة على ما يسمى الحاجات الأولوية (Primary needs)، مثل الجوع والنوم والأمومة والأبوّة واللذة والألم والخوف والأمن إلخ... إنها لا توجد أبدا في حالتها الخام على الأقل من جهة التعبير عنها، وطريقة إرضائها التي لا تخلو من توجيه ثقافي، وبالتالي فإن الثقافة موجودة دائما كبطانة ظاهرة أو ضمنية، في كل أنماط الحياة والتفكير وكل ما يتعلق بالمعاني والدلالات وأشكال الاتصال وما يرجع للهوية والانتماء. وهي أمور يصعب الاتفاق عليها، وقلما يحدث حولها إجماع كلما تدرّج المجتمع من البساطة إلى التعقيد، وهي أيضا من أسباب عدم حصول علوم الإنسان والمجتمع بوجه عام على استقلالية علمية. وعلى الرغم من الثروة المعرفية المعتبرة التي تحقّقت، وخاصة في القرن والنصف الأخير فإنها تحمل دائما بصمات السياق التاريخي السياسي وتأثيرات اللغة والأفكار السائدة في الفلسفات والإيديولوجيات.

تُوضّح الملاحظات السابقة المحاور التي تشملها هذه المقاربة في علاقتها بالراهن الاجتماعي-الثقافي لبلادنا بمنأى عن الاصطفاف والتمذهب، وخاصة إذا كان تحيُّزا لأنماط من الثقافة والتفكير والنظم السياسيّة التي تحمل اللافتة الكونية، وتزعم أنها صالحة لكل البشر، وفي كل زمان

ومكان، ونحن لا نعاديها كما يقال "جملة وتفصيلا"، ولكننا نقبل أو نرفض منها بعض التعليمات، ونتعامل معها باعتبارها وجهات نظر، على الأقل في المستوى الفكري، ونحن على علم بأنها تحولت باسم العولمة إلى "أمريات" منمذجة يطلب من الجميع تطبيقها حرفيا وإلا تعرضوا للشيطنة Diabolisation وما يعقبها من حصار وتدمير !

تتوزّع هذه الدّراسة على خمسة أقسام، فضلنا تسميتها مباحث، تدور حول المسألة الثقافية وإشكاليات الهويّة والانتماء واللغة المتصلة بهما، أو على الأصحّ التي تبدأ منها وتعود إليها، وقد عنينا بالتأسيس النظري في كل المباحث وعلى الأخص في المباحث الثلاثة الأولى فقدمنا في مدخل كل منها عرضا تحليليا ونقديا لعدد من الدراسات والنظريات والمدارس الفكرية الحديثة وبعض تطبيقاتها ونتائجها، كما استعرضنا إلى جانب ذلك وبطريقة توصيفيّة نماذج من مقاربات الجامعيين والكتاب الجزائريين وغير الجزائريين حول مسألة الهويّة واللغة في جزائر العقد الماضي، بوجه خاص.

تابعنا في المبحث الأول مسار الأفكار والدراسات التي تناولت الثقافة في حقول العلوم الاجتماعية واجتهدنا في عرض وتحليل عدد من المفاهيم مثل الحضارة والثقافة والإيديولوجية والاثنوسانترية والوظيفة والتطبيع والمستويات المختلفة لثقافة الطبقة وثقافة المهاجرين إلخ...

وخصصنا المبحث الثاني لدراسة إشكالية الهويّة من منظور علوم المجتمع، وفي علاقتها بمسألة الانتماء كما يظهر في مستوى الفرد والجماعة والدولة، وأولينا المسألة اللّغوية عناية خاصة من الناحيتين التنظيرية وفي الواقع المجتمعي،

باعتبارها تقع في صميم المجال الرمزي، واكتفينا في هذا المبحث بعرض توصيفي مرفق ببعض الملاحظات عن العلاقة بين الهوية والانتماء واللسان في الجزائر، كما تبدو من خلال بعض الدراسات المتخصصة أو منابر الرأي في الصحف الصادرة في الجزائر، على أثر صدور قانون تعميم استعمال اللغة العربية في مستهل العقد الماضي.

وقد قمنا في المبحث الثالث بتوصيف لبعض مظاهر الصراع الناجمة عن تجزئة الهوية الوطنيّة والخطابات الثقافية الإقصائية، وخاصّة بعد أحداث أكتوبر 1988، وظهور المنابر الحزبيّة، ومسألة التلازم بين التعددية السّياسيّة والتعدّديّة الثقافيّة، واستعمال ذلك -في هذه المرحلة- كأداة لتغذية الصراع السياسي في قطاعات كانت وما زالت في مقدمة ساحات الجدل الأحادي بين فصائل متقابلة يكاد يتحدث كل منها إلى نفسه.

وقدمنا وجهة نظرنا عن أهمية التجانس الاجتماعي في ظل احترام الخصوصيات المحليّة لمجتمعنا، وبيّنا أهميّة التلازم بين ثلاثي الهويّة الجزائريّة : الإسلام حضارة، والعربية والأمازيغية لغة وثقافة وتوطين العلم والمعرفة وتوصيلها إلى أكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع، في صورة متكاملة ومتضامنة عن طريق حوار الأفكار وليس تبادل الإقصاء واللعان.

ونظرنا في المبحث الرابع إلى إشكالية اللغة والهوية على ضوء مشتلها التاريخية، وثقل الاحتلال وأشكال مقاومته في الجزائر وتأثيرها على استجابات الأفراد والجماعات التي تتراوح بين الحذر والاندماج والقطيعة، وقدمنا منطقة القبائل وشبكة الزوايا الكثيفة فيها كنموذج للتقابل بين واقعين كل منهما

راهن وفي نفس الوقت تاريخي، أحدهما يتمسك بالثقافة العربية الإسلامية كأساس لا غناء عنه للهوية، والثاني يدعو للتمرد والاحتجاج والرفض كما نشهد ذلك في السنوات الأخيرة، في عموم القطر، وبأشكال أطول مدّة وأكثر شدة في منطقة زواوة العريقة.

وأجرينا مقارنة بين المطلبيّة الثقافية في الجزائر وما هو عليه الأمر في المغرب الشقيق، وارتأينا أنه قد يكون من المفيد تقديم عيّنات ممثلة لذلك التقابل وممارسته في الواقع والخطاب.

أما المبحث الخامس فقد تتبعنا فيه مسار العولمة في علاقتها بالثقافة واللغة والخصوصيات الاجتماعية وتطوّر الصناعات الثقافية في اقتصاديات السوق ومقياس الربحية، وناقشنا مدلول السياسة الثقافية والثقافة السياسية، كما استعرضنا جانبا من ردود الفعل على العولمة التنميطية والآثار الناجمة عن العولمة الفوقية أي النازلة من دول المركز المتقدمة نحو الأطراف في العالم الثالث والمنطقة العربية بوجه عام والتغريب (من الغربة) في الجزائر بوجه خاص، وقد استشهدنا لتوضيح تلك الغربة بتوصيف "ميمي" لملامح المستعمر "بفتح الميم" وإشكالية خطابه الثقافي.

وأنهينا هذا المبحث بخلاصة نُلخص فيها عددا من مفارقات الوضع المغاربي والعربي، كما يبدو في جوانب من السياسات الثقافية للدول المعنيّة.

سوف تكون الثقافة والهوية واللغة مخبرا كاشفا عن مدى التطور الكيفي والخلاّق لمجتمعنا في عصر الاتصال غير المتكافئ، واتساع الهوّة التي تفصل بلادنا والمنطقة العربية الإسلامية والعالم الثالث كله عن ركب المقدمة، وتهدد

الجميع بالتهميش، وما ينجم عنه من سخط وعنف وتمرد، داخل بلداننا واتجاه الآخر الأقوى وخطابه المتناقض عن الحقوق والكرامة الإنسانية من جهة، وأنانيته وأحكامه القبلية واستهانته أحيانا بما هو مخالف لأنماط تفكيره وأساليب حياته.

تمّ تحرير مباحث هذا الكتاب في الفترة ما بين ماي 1998 وأكتوبر 2002 وقدمت الموضوعات الواردة في مبحثه الأخير على منابر داخل وخارج الجزائر.

نرجو أن يتسع صدر القارئ الكريم لما يجده في بعض فقرات الكتاب من أسلوب يقترب من المحاجّة والمجادلة، ولكن عذرنا هو أن

الإنسان ليس عقلا فحسب، ولا تجريبية منفصلة عن الذات والمشاعر، إنه كذلك موقف ومبادئ ورؤية فلسفية، تستنطق التجربة التاريخية، وتتحاور مع الواقع، وتستشرف متطلبات المرحلة التي تعبرها بلادنا والعالم من حولنا، وما ستكون عليه الثقافة وخطابات اللغة والهويّة المعبرة عنها في الجزائر بعد نصف قرن من التحرير والتدبير والتسيير.

الجزائر في نوفمبر 2002

د.محمد العربي ولد خليفة.

المبحث الأول

الثقافة مسار الأفكار
وتطوّر الحقول المعرفية

المسألة الثقافية : المسار في تاريخ الأفكار

الأثنوسانترية

الإيديولوجيا والأدلجة الثقافية

1. تعريفات من خلال النصوص
2. الإيديولوجيا في المجتمع

التثقيف والتثاقف

1. التأسيس النظري في الانثربولوجيا الثقافية الأمريكية
2. المدخل الوظيفي للثقافة : كيف نكتشف الثقافة فينا ؟
3. المنوال الثقافي والشخصية القاعدية
4. التنشئة والتطبيع جسر الاستمرارية والتغيّر التثاقفي
5. الاتصال قناة التثاقف
6. المسألة الثقافية في نماذج من الأثنولوجيا والسوسيولوجيا الفرنسيّة

ثقافة الطّبقة وثقافة الجمهور

1. الثقافة الشعبيّة
2. الثقافة الجماهيرية والعمالية
3. ثقافة البرجوازية وثقافة المقاولين
4. ثقافة المهاجرين

المسألة الثقافية : المسار في تاريخ الأفكار

اقترنت كلمة ثقافة منذ أوائل القرن الثامن عشر بشقيقة لها هي كلمة حضارة، وكثيرا ما نجدهما متتاليتين في نصوص تلك الفترة، وعلى الرغم من أنهما توجدان في حقل دلالي واحد فإنهما ليستا مترادفتين، سوف نوضح في المبحث الخامس (الأخير) لماذا نميل لتعريف تيلور للثقافة وتمييزها عن مفهوم الحضارة، ونعتمد هنا التمييز الأولي الذي يقصر الثقافة على ما يحققه الفرد من رُقّي تختلف مقاييسه من مجتمع إلى آخر ومن حقبة إلى أخرى، ونعتبر الحضارة حصيلة التقدم الذي تنجزه أمة أو مجموعة من الشعوب تنتمي إلى منبع واحد (العقيدة الدينية — اللغة - القومية التاريخية......) مهما تعددت أشكال التعبير عنه والحيّز الجغرافي الذي حدثت فيه وقد يكون المقياس مدى التقدم المادي (الحضارة الصينية أو الرومانية أو الإسلامية أو الأروبية أوالأمريكية)، أو التراث الفكري والأخلاقي والروحاني والجمالي كما هو الشأن في تلك الحضارات نفسها.

إذا كان بعض تلك الثقافات والحضارات قد نظرت إلى ما سبقها أو عاصرها بدونية واستخدمت أوصافا وأحكاما مثل البرابرة (Barbares) أو المتوحشين أو الجاهليين أواللاعقلانيين، فإن الصراع والتباين قد حدث أيضا بين بلدان متجاورة وتنتمي إلى منبع واحد أو على الأقل متقارب هو التراث

اللاتيني والعقيدة المسيحية بنسبة تفوق 90 % من سكانها. والمثال على ذلك هو التباين الجوهري بين المفكرين والباحثين الألمان والفرنسيين في تحديد مدلول المصطلحين السابقين منذ بداية القرن 18 وإلى اليوم، وقد كانت هزيمة 1806 والاحتلال النابليوني الفتيل الذي أوقد الشعلة ودفع المفكرين الألمان للتنويه بأصالة ثقافتهم بل بتفوقها على الثقافات الأخرى.

تزامن استخدام كلمة ثقافة (Kultur) عند الألمان مع مقابلها اللغوي في فرنسا (Culture) ليعني الخصوصية التي تميّز شعبا وأمة وقومية ذات عبقرية وسيادة، وقد تبنّت شرائح كبيرة من النخبة الألمانية هذا المفهوم وقادت حملة فكرية قويّة ضد ميل الأرستوقراطية في بعض الإمارات الألمانية لاستخدام اللغة الفرنسيّة، الدافع لتلك الحملة الرغبة في توحيد الأمة الألمانية والدفاع عن عبقرية لغتها، ولذلك اعتبر الفلاسفة الألمان كلمة حضارة تعني فقط مساهمة الثقافة في الرصيد العالمي.

يظهر التعارض بين المفهومين الألماني والفرنسي للثقافة في دراسة تأسيسية لواحد من أعظم فلاسفة ألمانيا في كل العصور وهو يوهان هردر (J.Herder) في كتابه : "نحو فلسفة أخرى للتاريخ" 1774، يقول في الفصل الأول من دراسته : "لكل شعب عبقريته الوطنية" (VolKesgeist) إن التنوّع الثقافي هو ثروة لكل الإنسانية، إن العالمية التي تدعيها وترغب فيها جماعة الأنوار الفرنسيّة، هي في الحقيقة تنميط وتفقير للإنسانيّة، عند تأمل الثقافة نجد أن لكل شعب مصيرًا وصيرورة تخصّه لا تخلو من وقفات (كبوات) وانقطاعات لا تمنع التواصل بين الشعوب.

تبنّى كبار الفلاسفة والمفكرين الألمان منْحى "هردر" وأكدوا الاختلاف مع المفهوم الفرنسي للثقافة بصيغ مختلفة نجدها عند توماس مان (T.Mann) وهامبولد (Hamboldt) وبوركهاردت (Burckhardt) ونيتشه (Nietzsche) نجد على سبيل المثال، بوركهاردت يعرف الثقافة بأنها النشاط التلقائي للذهن، ويرى أن هناك ثلاث قوى تحرّك التاريخ، هي الدولة والدين والثقافة، تمثل الدولة الكيان السياسي، ويقدم الدين التفسير لما وراء العالم المادي، وتعبّر الثقافة عن العلاقة بين القوتين السابقتين، وليس لها أن تقرر قيما عالمية لأنها تتغيّر باستمرار وقد تتدهور. ويذهب "توماس مان" إلى أن الثقافة والحضارة مفهومان متعارضان تماما من منظور المتصل التاريخي، فلا أحد يشك في أن للمكسيك ثقافة قبل ستة قرون، وفي الوقت الذي اكتشفها الإسبان، ولكن هل يمكن أن نعتبرها في ذلك العهد بلدا متحضرا ؟ إن البلد الوحيد الذي يمكن اعتباره متحضرا، قبل ألفي عام، هو الصين.

في الجهة المقابلة-فرنسا- يعرض المفكّر "كيزو" (Guizot) مفهوم الحضارة في كتاب بعنوان "الحضارة في أروبا وفي فرنسا 1828-1829 بالعبارات التالية : "إن أول ما يتبادر إلى الذهن عند التمعُّن في كلمة حضارة هو التقدم والتطور"إنها تعني ارتقاء الحياة المدنية (Vie civile) وإنتاج المزيد من وسائل القوّة والرفاهية (Bien-être) وتوزيعها العادل بين أفراد المجتمع. ويذهب المفكر "أرنست رينان" (E.Renan) في محاضرة ألقاها بجامعة السوربون سنة 1882 بعنوان ما هي الأمة ؟ يقول : "قبل الثقافة الفرنسية والألمانية والإيطالية هناك

الثقافة الإنسانية (...) ينتمي إلى الأمة الفرنسية كل أولئك الذين يتعرفون على أنفسهم من خلال مبادئ الثورة الفرنسية مهما كانت أصولهم".

ويزداد المفهوم الفرنسي وضوحا عند "لوسيان فبفر" (L.Febvre) في مؤلف يعتبر من أهم المراجع في تاريخية الكلمة ودلالتها بعنوان : "الحضارة تطوّر كلمة ومجموعة من الأفكار" نشره سنة 1930 يصرح فيه بوجود فروق بين الشعوب يقول : إن كل مهمة الأفكار وما ينبغي أن تنتهي إليه هو إعطاء مرتبة عليا لشعوب تتمتع بثروة من الثقافة الفلسفية والعلمية والفنية والأدبية، وليس لشعوب لا تملك سوى شرطة. ولا يختلف "فبفر" عن سلفه فولتير الذي أصدر في كتابه فلسفة التاريخ الحكم التالي على العهد الفرعوني : "لم يتمكن المصريون من التجمُّع في كيان متحضّر ومؤمّن ومنتج للمصنوعات وقوي إلا بعد مدة طويلة، أطول من المدّة التي احتاجتها الشعوب التي استعرضْتُ ماضيها".

إنّ الاتجاه العام عند الفلاسفة والرومانسيين الألمان هو التأكيد على أسبقية "الأمة الثقافية" على الأمة السياسية فلا وجود للثانية بدون الأولى، إذ إنّ الثقافة هي عبارة عن سلسلة من الفتوحات الفكرية والفنيّة والأخلاقية تكون أولا تراثا تملكه الأمة بأسرها وفي متناول كل الإنسانية. فالثقافة عند أولئك المفكرين هي الروح العميقة للأمة، أما الحضارة فهي التقدم المادي، وقد أثر هذا التمييز في المفكرين الفرنسيين منذ نهاية القرن التاسع عشر فجعلوا مفهوم الثقافة يقتصر على الطابع الفرنسي، ووسعوا مجاله ليعني ما هو عالمي. وقد عبر أرنست رينان عن ذلك التأثير في كتابه "إصلاح فرنسا الفكري والأخلاقي" 1870،

بقوله "عندما كنت في ملتقى القديس سوبيس سنة 1843، تعرّفت على ألمانيا من خلال غوته GOETHE وهردر، وقد أحسست أنني أدخل إلى صرح عظيم".

ينبغي أن نلاحظ كذلك أهمية مساهمة المفكرين الإنكليز منذ القرن السابع عشر وخاصة مُنظّر الفلسفة الحسية "لوك" (Locke) الذي برهن مع هوبز Hobbs وهيوم (Hume) وبركلي (Berckley) على نسبيّة المعطى الثقافي، واعتبر الحضارة عملية تحيين للثقافة، فهو يؤكّد في الكتاب الأول من دراسته عن "العقل الإنساني" : أنه لا وجود لأي مبدإ في الحياة العملية للجنس البشري، يمكن اعتباره جبليا (...) إننا لا نتعرف على أي مبدإ أخلاقي أو أي قاعدة من قواعد الفضيلة لا يرفضها آخرون في مكان -ما- من العالم، أو يحتقرها أناس في سلوكهم العملي." وقد علق أحد الباحثين في تاريخ الحضارة الغربية على النزعة الحسية التجريبية الإنكليزية التي تنفر من الفلسفة المثالية وتخضع العقلانية للمنفعة قائلا : "كلما أراد شاعر أنغلوسكسوني أن يعبر عن مجتمع مثالي ينعم بالسعادة، فإنه يستخدم كلمات ذهب -جواهر-أحجار ثمينة-بريق اللؤلؤ..."ك. كلارك" 1974 (K.Clarck).

تفيد متابعة تاريخ الأفكار في المسألة الثقافية أن "منهجة" البحث ونشأة المدارس المتخصصة في إشكاليات الثقافة (بالمفرد) والثقافات (بالجمع) والدراسات المقارنة ترجع إلى نهاية القرن 19 كنتيجة سيطرة الوضعية (Positivisme) على مجمل العلوم الاجتماعية، واهتمام علماء الاجتماع والنفس والتربية والإثنولوجيا والإناسة (الأنثروبولوجيا) إلخ... بالإجابة على إشكالية الاختلاف والوحدة في المجتمعات البشرية، والتحقق من صحة وصدقية الفكرة

الأفلاطونية عن وحدة الجنس البشري التي نادى بها النص القرآني في كثير من الآيات مثل قوله تعالى : "وما كان الناس إلا أمة واحدة، فاختلفوا..." "ولقد كرّمنا بني آدم...".

ذلك هو ما بشّرت به الأديان السماوية من الإبراهيمية إلى الإسلام الذي كرّم بني آدم على الإطلاق، وحث على تجاوز العصبية القائمة على العرق والجنس (ذكورة-أنوثة)، وجعل التقوى هي المقياس الوحيد للتفاضل، ولولا اختلاط الأمور على المسلمين وذهولهم المتواصل لكانت الآية الكريمة "وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم" والآية : "يا أيها الناس إنا خلقناكم من نفس واحدة..." هما عنوان اللائحة الأممية الخاصة بالتسامح وحقوق الإنسان سواء أكان هذا الإنسان أفرادا أم شعوبا ذكورا أم إناثا، راشدين أم أطفالا، أسوياء أم مُعوّقين، فقراء أم أغنياء...

تمثّلت النقلة المعرفية الأهم في إخراج مبحث الثقافة من المفهوم المعياري الذي تمحور حول الإجابة عن سؤال واحد هو كيف ينبغي أن تكون الثقافة ؟ وتحويله إلى المجال التوصيفي، أي : دراستها كما هي في مختلف المجتمعات الإنسانية، غير أن هذا التوجّه العام الذي ساهم فيه علماء الإثنولوجيا الأمريكيون بقسط وافر، لأسباب سنشير إلى أهمها فيما بعد، لم تحرّر الإثنولوجيا وعلم الاجتماع في أوروبا من سلسلة من الأحكام القبلية، والجدل حول ما هو ثقافة وما هو حضارة، والاستخدام الغامض لمفهوم الثقافة مرّة بصيغة الجمع ومرّة بصيغة المفرد.

لعل أهم ما يلاحظ هو تأثير المعيارية الإثنوسانترية المتعالية التي لم يتحرر من "ثوابتها" كثير من أعلام البحث في الثقافة والحضارة إلى اليوم، من مقولات صراع الحضارات إلى "أرضية" (Plate-forme) للكاتب الفرنسي ميشيل هوبيليك (Michel Houellebecp), ed. Flammarion, Paris, 2000 -(انظر التوضيح العقلاني والمتسامح جدا للمحامي شمس الدين حفيظ –صحيفة ليبرتي الجزائرية بتاريخ 2002/09/22)- نشر هويلبيك قصة خصص فقرات منها لاحتقار الإسلام، وأثناء محاكمته أعلن أنه يحتقر الإسلام وليس المسلمين، و لم يشر أحد إلى شبهة معاداة السامية (Antisémitisme)، فماذا يكون الحال لو قيلت نفس الأوصاف على الديانة اليهودية-تجري المحاكمة منذ (سبتمبر) أيول 2002-، لذلك قد يكون من المفيد توضيح مفهوم مركزية العرق في الثقافة الغربية، والتعصب القومي بوجه عام.

الإثنوسانترّية

يعود اختراع هذا المصطلح إلى العالم الأمريكي وليام سومر (W.G Summer) في دراسته الواسعة عن العادات 1906 (Folkways)، وقد وضع له التعريف التالي الإثنوسانترية هي : اعتقاد مجموعة أنها مركز يؤثر فيما حوله، وأن لها الحق في قياس وتقييم كل شيء انطلاقا من ذلك الاعتقاد. وينطبق وصف

الإثنوسانترية على كل مجموعة تمجّد نفسها، وتزعم تفوقها في كل شيء، ومنذ البداية على غيرها، وتنظر إلى عاداتها على أنها الصحيحة والأفضل، وما سواها أدنى درجة أو مرفوض.

الحقيقة أن في الإثنوسانترية جذعا مشتركا بين كل الشعوب مهما كانت مترلتها على درجات السلم الحضاري والإسهام الثقافي. وقد عبر الباحث الفرنسي ليفي شتراوس (Levi-Strauss) عن تلك الفكرة بقوله : من الصعب على الجماعات الإنسانية قبول التنوّع الثقافي والتعامل معه باعتباره ظاهرة طبيعية. إن الكثير من الشعوب البدائية تعتقد أن العالم ينتهي عند حدودها الإثنيّة أو اللّغوية.

توجد تلك الترعة بصورة أوضح عند الأمم التي توصف بالمتحضّرة، كما هو الشأن عند الإغريق والرومان الذين اعتبروا كل الثقافات والشعوب الأخرى برابرة أو متوحشين، وتعاملوا معها على هذا الأساس، قبل اعتناق المسيحية وبعدها. ولا شك أن المسيحية السمحاء في نصوصها الأصلية قد دعت الناس إلى الأخوّة والتسامح واحترام إنسانية الإنسان. ونجد في أدبيات العهد الجاهلي وبقاياه بعد الإسلام ظواهر الإثنوسانترية التي تُسمّى "الشعوبية" عند العرب فيما بينهم وفي نظرهم إلى الشعوب الأخرى، (انظر : د.محمد طيبي : العرب النّسب عصب الهوية الفصل الرابع، ص. 139-183، دار الغرب، وهران 2002).

ولكن تلك الظواهر لم تصل إلى مستوى سياسة ونظرية للتمييز العنصري والاستعلاء الحضاري، إذ أن غير العرب وغير المسلمين حظوا على العموم بحماية ورعاية تكفلها الدولة للمسالمين من أهل الذمة، وقد ذكر "آدم ميتز" عدد وزراء

الدفاع والمالية وكتاب الأمراء والسلاطين من اليهود والنصارى وحتى الصابئة (الملاحدة)، (كاتب الديوان بالمصطلح الحالي هو رئيس ديوان الملك أو رئيس الجمهورية) الذين تعاقبوا في العهد العباسي والأندلسي وإمارة المغول الإسلامية في دلهي الهندية (الحضارة الإسلامية، الفصل الرابع، من المجلد الأول، ط. 4، 1967، وكذلك الفصل الثالث من دراستنا" النظام العالمي : ماذا تغير فيه ؟ المطبوعات الجامعية، 1998) تجلّت الإثنوسانترية في العصر الحديث في الإيديولوجية الكولونيالية وسياستها العنصرية تحت عنوان المهام الموكلة للبلدان المتقدمة لتحضير الشعوب المتخلفة والبدائية حيث استعملها البرتغاليون والإسبان ابتداء من الأندلس والقارة الأمريكية اللتين حدث فيهما "التحضير" على أوسع نطاق وتحت لواء المسيحية المظلومة بإبادة السكان الأصليين أحيانا بأبشع الطرق، والهدف هو النهب والاسترقاق ووصولا إلى إفريقيا "سوق العبيد بالمجان وتحت السياط" ونظام الميز العنصري الذي بقي حتى السبعينيات من القرن العشرين وبقاء الميز العنصري إلى اليوم والخوف الممزوج بكراهية للمسلمين الأمريكيين أو المهاجرين منهم إلى العالم الجديد وهو أمر تغذيه وسائل الإعلام المتنفّذة يلعب فيها اللوبي الصهيوني دور المحرض كما تظهر في قسم كبير من الخطاب السياسي، مما أصبح يسمّى أعراض الخوف من الإسلام والمسلمين (Islamophoby) التي أخذت مكان علم الإسلام (Islamology).

تأثر علم الأناسة أو الأنثولوجيا الأمريكية بالدراسات التأسيسية التي قام العالم البريطاني ت. تايلور (E.Tylor) وخاصة دراسته الضخمة عن "الثقافة البدائية التي نشرها سنة 1871، وقد فتح بها الباب للدراسات المقارنة وبرهن على تهافت نظرية الانحلال أو السقوط الثقافي (Dégénérescence) الذي روّج

له رجال الكنيسة والمبشرون منهم بوجه خاص. ومن المعروف أن تلك النظرية كانت المنطلق الأول لمقولة "الكائنات المتوحشة" عند الكولونيالية التوسعية والاستيطانية من الرومان إلى العصر الحاضر. فإذا خضع ذلك الكائن المتوحش حظي بنصف رتبة إنسان وسمّي متوحشا طيّبا وإذا قاوم الظلم والاستغلال بقي كائنا متوحشا.

الفكرة المحورية عند تايلور هي الملاءمة بين العالمية الثقافية وتطورها عبر العصور والمجتمعات، وقد خصص القسم الأول من مؤلفه المذكور آنفا للبرهنة على التواصل والاستمرارية بين الثقافة الأكثر تقدما وماضيها البدائي، أي : بداياتها الأولى وأثبت بكثير من الشواهد والأدلة أنه لا يمكن أن تكون هناك قطيعة في متّصل (Contiuum) ثقافي واحد إلا إذا تصورنا حضور جنس غير بشري من كوكب آخر.

تأثر شيخ المدرسة الأنثرولوجية الأمريكية فرانز بويز (F. Boas) بالنتائج التي توصّل إليها تايلور وأكّد عدم وجود أيّة علاقة بين السمات الذهنية والسمات الجسمية ودحض بالتالي الفكرة الشائعة عن الاختلاف البيولوجي بين المتحضرين والبدائيين التي روّج لها الإثنوغرافيون واستخدمت فيما بعد لتبرير معاداة السامية (Antisemetisme) في عدد من البلدان الأروبية.

من المفارقة أن الإثنوسانترية ودعوى المهام التحضيرية قد واكبت عصر النهضة (القرنين 14-15) وعصر الأنوار (القرنين 16-17)، وإنها لمفارقة كبيرة أن تقدم أروبا من تلك العهود وإلى اليوم وجهين متناقضين أحدهما يرسم على قسماته المبادئ الكبرى والعقلانية والتقدم المذهل، وثانيهما وجه "غول" متعطش للدماء،

أطماعه الأنانية تُبرّر كلّ وسائله، ولا يتورع لتحقيقها عن شن الحروب الكونية الأكثر وحشيّة، واستخدام كل وسائل الدمار الشامل (استخدام القنبلة النووية ضد اليابان وقصف فيتنام والعراق بالذخيرة الإشعاعية، وقتل نصف سكان الجزائر للتمكين للاستيطان، وما يحدث في فلسطين تحت غطاء أروأمريكي بتشجيع أو تواطؤ من بيادق أخرى بلا هوية ولا قضية).

ليس لتلك الظواهر أسباب سياسية وطنية ورهانات جيوسياسية واقتصادية فحسب، بل إن فيها في أغلب الأحيان روائح الإثنوسانترية بمعنى العصبية العرقية بمزيج ديني أصولي وذاكرة صليبية، نجدها في التعامل مع المهاجرين العرب والمسلمين، وفي حالات، التأزم في العلاقات مع بلدان المنطقة مثل الشعار الذي حدث تطبيقه أثناء حروب 1967 و1971 (ضد الجزائريين بعد تأميم المحروقات) و1973 ومُؤدى الشعار تكسير العرب (Casser de l'arabe) أو العربي الكريه (Sale Arabe)، وما يحدث بعد سبتمبر الأسود الأمريكي من خروقات ضد العربي والمسلم، أقلّها أن يثبت براءته وولاءه، وليس على الاتهام أن يبرهن على دعواه أو يثبت اتهامه.

في المجال العلمي كثيرا ما كانت أبحاث ونظريات العلوم الاجتماعية في خدمة سياسات التوسع الكولونيالية بالتمهيد لها أو تبريرها، وحتى عند الإقرار بالتنوّع والاختلاف الثقافي، فإن التنوع يكون على أساس تصنيفي من الأدنى (البدائي) إلى الأعلى (المتحضّر).

غير أنه إلى جانب المدخل الشعوبي-الإثنوسانتري، هناك توجّه آخر نما وتعمقت مباحثه ومدارسه في الولايات المتحدة البلد المتعدد الأصول والثقافات

المتجاورة ضمن "الدّرْسة" (Multing pot) الأنغلوسكسونية، ينطلق ذلك التوجه من فرضية مركزية مؤداها : أن الفروق والخصوصيات هي وضعيات أو أعراض زائلة عاجلا أو آجلا، وبالتالي فإن البدائية والتحضر هي حالات مرحلية تعبرها كل البشرية ولا تخص عرقا معينا أو منطقة جغرافية محددة.

أحدث هذا التوجّه النظري قطيعة مع التفكير الارتقائي (évolutionniste) وأدخل مفهوم النسبيّة في المسألة الثقافية ومنهج الملاحظة المشاركة، وساعد على التقليل من انحياز الباحث إلى ثقافته وميوله الشخصية. وبالتالي فإنّ بناء الفرضيات ينبغي أن يكون لاحقا لجمع الوقائع وملاحظتها كما هي الميدان وليس سابقا لها، ويبحث عما يناسبها من تلك الوقائع. وقد حقق الأنتروبولوجيون الأمريكيون تفوقا كبيرا في ابتكار المناهج والدراسات المقارنة والتقاطع الثقافي وطبقوا تلك المناهج على نطاق واسع في المجتمعات المنعزلة نسبيا (البدائية) والمجتمع القروي والأحياء الكبرى في المدن والطبقات الاجتماعية. وسوف نعرض نماذج من دراساتهم الحقلية التي أصبحت من مدوّنات (كلاسيكيات) البحث الأكاديمي في المسألة الثقافية.

الإيديولوجيا والأدلجة الثقافية

تمكّن جزء مهم من المعرفة الإنسانية من التحرر من الثقل التاريخي للصراعات البينيّة والتذايت Subjectivité، واستبدل في وقت مبكر مفردات اللغة بالأرقام والرّموز، وهذا شأن علوم الرياضة والفزياء، وإلى -حد ما- علوم الإنسان والمجتمع التي تراكمت فيها

نتائج البحث ونجحت في الاستعانة بمناهج العلوم الدقيقة وخاصة منها التكييم (Quantificatin)، وهو ما لم يتحقّق بنفس السرعة والتواصل في مباحث الثقافة وقرينتها الحضارة. فقد أحصى "كروبير" (A. L Kroeber) وكلوكهوهن (C. Kluckhohn) حوالي ثلاث مئة تعريف لكلمة ثقافة في اللغة الإنكليزية وحدها.

وسواء أكان التعامل مع الثقافة من زاوية إنتاجها وتوصيلها إلى النخبة أو الجمهور، أم كان التعامل مع الثقافة من خلال تلقيها عن طريق التربية والانتماء إليها والعلاقة التاريخية بها. في كل تلك الحالات، تقترن الثقافة بكلمة سياسة في التعابير الحديثة مثل القول. توجد في هذا البلد أو ذاك سياسة ثقافية أو ثقافة سياسية، وكلما تعلق الأمر بالسياسة حضرت الإيديولوجية -(يفضّل المرحوم الأستاذ حنفي بن عيسى مصطلح "فكرولوجية")- باعتبارها تصنيفا من قِبَل الآخرين للخطاب الثقافي، ولذلك تُسمّى وزارة الثقافة في بعض البلدان وزارة الإرشاد أوالتوجيه، وقد يتحول الخطاب الثقافي إلى قناة تحمل الرسائل الإيديولوجية، وتستهدف التعبئة والإثارة (Agit-prop) الجماهيرية.

وإذا كانت الإيديولوجية مفهوما عصّيا على التعريف الموحّد كما هو الشأن في كل مفاهيم العلوم السياسية (Politologie)، فإنه من الأفضل توضيح بعض استعمالاتها وتقديم مدلولها عند بعض الباحثين في مسائل المعرفة أو الإبستمولوجيا، وأول تلك الاستعمالات انطباعي يطلقه الناس على الخطابات الجدلية وما يعتبرونه قناعات مغلقة أو خاطئة، وكل ما يحمل مقدمات تبريريّة لتحقيق مصالح ذاتية أو أهواء شخصية.

هناك استعمال آخر أكثر حيادية، ويعني وضع تصوّر دقيق لاتجاه محدد نحو الواقع الاجتماعي والسياسي، يقوم على تفسير واستنتاجات منظمة ذهنيا، تسعى لتحقيق ما هو مرغوب أو مأمول في الواقع الاجتماعي، وعلى هذا الأساس فإن كل نظرية معرفية أو منظومة فلسفية هي في النهاية إيديولوجية.

إذا تقدمنا خطوة أخرى، في مجال الاستعمالات المختلفة لمصطلح إيديولوجيا، فإننا نجد أن لها علاقة بالبُنى الفوقية (Superstructure)، وهي الأطر الذهنية في جدليتها مع جاذبية الواقع المجتمعي، وهو ما يعبر عنه بعض المفكرين الأنغلوسكسون بالأصول والحتميات الاجتماعية، حيث إن كلمة أصول تعني علاقة سببيّة اجتماعية بالحتميات، وهي كل ما ينسب الشخص إلى طبقة أو ثقافة فرعية أو فئة من العمر أو الجنس... وبهذا المعنى فإن البنى الفوقية هي أساسا اجتماعية بينما تنتمي الإيديولوجيات إلى الجماعات الفرعية، مثل النخب والطوائف وجماعات المصالح التي تتوصل إلى تقنين عام يرسم حدود الجماعة، ويعتمده أعضاؤها بالتوافق أو بوسائل أخرى، وتُجندهم لخوض معارك باسمهم الفردي أو لصالح الإيديولوجيا الجماعية.

إن أوضح وأبسط تعريف هو ذلك الذي قدّمه كارل مانهايم (K. Mannheim) في كتابه الذي أصبح من المدونات الأساسية في علم المعرفة بعنوان الإيديولوجيا واليوتوبيا يقول : إن الإيديولوجيا هي دائما التفكير السياسي عند الآخر، إذا نظرنا إليه باعتباره بنية ذهنية لدى فرد معين، وإنها مفهوم عام ومطلق يشمل كل تفكير ملتزم وينطبق أيضا على كل خطاب فلسفي.

ويرى مانهايم أن الأنتليجانسيا هي التي تحمل الضمير الأصيل للإيديولوجيا وليس البروليتاريا كما أكّد كارل ماركس. وسوف نرى من خلال بعض المنتقيات أن معركة المفاهيم الفلسفية في المسألة الإيديولوجية قد دارت أساسا بين مدرسة مانهايم ومدرسة ماركس-إنغلز، وأن للصراع الفكري أرضية ثقافية في ألمانيا التي نشأت فيها الفلسفة المثالية الأكثر عمقا وتأثيرا كما نراها عند هيغل وكانط، وهي كذلك المهد الذي وُلدت فيه الجدلية المادية والمذاهب المتفرعة عنها بعد ماركس.

1. تعريفات من خلال النصوص

الإيديولوجيا مفهوم على درجة كبيرة من التجريد والقابلية للانتحال والاستعمال بالمعنى الأول للكلمة ويعني عقيدة أو مجموعة من القناعات المُوجِّهة لمجمل التفكير والسلوك، أو بالمعنى الثاني الجدلي الذي كثيرا ما يكون سلبيا، ولذلك بدل أن نعرّف الإيديولوجيا بتكرار الكلمة نفسها فنقول إن الإيديولوجيا هي الإيديولوجيا، فإننا فضّلنا عرض مدلولها عند عدد من المفكرين أصحاب المذاهب أو المدارس الكبرى، نعتمد في ذلك على المصادر الأصلية، أي : مؤلفات أولئك الفلاسفة والعلماء الذين أثروا بطريقة مباشرة في المباحث التنظيرية للمسألة الثقافية.

يذهب كارل ماركس في رسالة إلى إنجلز نشرت في مجموعة من آثاره بعنوان "دراسات فلسفية" 1893 إلى أن الإيديولوجيا هي عملية يقوم بها شبه مفكر عن وعي، ولكنه وعي مزيّف، لأنه يجهل القوى التي تحركه ولو أدركها

لما أقدم على ذلك. وبما أن الإيديولوجيا عملية ذهنية بحتة فإنه يتخيل ويستنتج عن طريق الخطإ أن مضمون وشكل تفكيره أو تفكير من سبقوه هو تفكير كامل وخالص، معتقدا أنه قد أحصى كل عناصره الأصلية دون أن يُكلّف نفسه عناء البحث عن مصدر تلك العناصر أو التنقيب عن عناصر أخرى، أكثر عمقا ومستقلة عن الفكر.

ويوضح فكرته السابقة الرافضة للجدلية المثالية من أفلاطون إلى هيغل على النحو التالي : لا يهمنا تاريخ الطبيعة أو ما يسمى العلوم الطبيعيّة، إن الذي يهم جميع الناس هو تاريخ الإنسان في الطبيعة، إذ أن معظم الإيديولوجيات تنحصر إما في تصوُّرات مغلوطة لذلك التاريخ وإما في حذف وتجاهل لذلك التاريخ (الآثار الكاملة لماركس المجلد VI).

ويصف مفكر من أشهر مريدي ماركس هو ألثوسير (K. Althusser) الإيديولوجيا عن طريق وظيفتها ويعرّفها كالتالي : الإيديولوجيا نسق له منطق ودقّة داخلية، يتكوّن من مجموعة من التمثلات تشمل الصور التخيلية والأفكار والمفاهيم والأساطير حسب خصائص كل تفكير، يتمتع ذلك النسق بوجود ودور تاريخي في المجتمع، وبدون الرجوع إلى علاقات العلم بتاريخه الإيديولوجي، فإن الإيديولوجيا باعتبارها نسقا من التمثلات تختلف عن العلم، لأن وظيفتها هي أساسا اجتماعية عملية، أما العلم فإن وظيفته التنظيرية المعرفية هي الغالبة.

ويذهب كارل ماهايم إلى تعريف الإيديولوجيا من خلال تأثيرها في الفرد، ويوضح في كتابه "تشخيص عصرنا" (Diagnostic of our time) مفهوم

الإيديولوجيا، بأنها كل تأويل أو إدراك لوضعية اجتماعية لا يقوم على تجربة ملموسة، ويكون نتيجة لمعرفة مُحرّفة (Distorted) لتلك التجربة تستخدم لحجب الوضعية الحقيقية وتؤثر في الفرد بطريقة قهرية.

من بين الإضافات الهامة لتعريف الإيديولوجيا، التمييز الذي وضعه لوسيان غولدمان (L.Goldmann) بين الإيديولوجيا التي تقدم نظرة جزئية للعالم، والنظرة التي تحاول في حدود التجربة التاريخية الإلمام بمنظور شامل للعالم. وانطلاقا من التزامه الماركسي المتشدد، فإن غولدمان يخصّ الطبقات الصاعدة من البروليتاريا بالقدرة على إخراج الإيديولوجيا من المقاربات الجزئية إلى المنظور الشامل.

سيطر تحليل غولدمان على النظرية والتطبيق الماركسي في العهد الستاليني، وأثّر في المنظومة الثقافية وخطاباتها الأكثر تداولا في فروع الحزب الشيوعي في مختلف أنحاء العالم، وجعل المواجهة الثقافية تحدث بين كتلتين متجانستين من الداخل يتعرض كل منهما (الاشتراكي في مقابل الرأسمالي) إلى مؤامرة لا يمكن أن تحدث إلا من الخارج، نجد الغلق الإيديولوجي الثقافي خلال نصف القرن الماضي في كلا المعسكرين وهو يزداد تشددا كلما اقترب من مركزه كما كان الحال في الولايات المتحدة خلال العهد الماكارثي، والاتحاد السوفياتي خلال العهد الستاليني، وقد عاد الغلق في صورة لا تقلّ تشددا إلى الولايات المتحدة في مستهل هذا القرن.

يبدو ذلك الغلق الاستبدادي في فرض النظام الاقتصادي والاجتماعي والثقافي لأقصى اليمين الأمريكي، على كل بلدان العالم، وتحويل الليبرالية

المطلقة إلى عقيدة وأهم مقياس للديموقراطية في أي بلد في العالم. ولم تكن أفكار المنظّرين الأمريكيين ومن بينهم "دول" (DOLL) في دراسة له عن "نهاية الإيديولوجيا" The end of ideology والمفكر الأمريكي من أصل ياباني "ف.فوكوياما" (F.Fuko-yama) في دراسة له عن "نهاية التاريخ" The end of History سوى إعلانٍ عن بداية لعهد الإيديولوجيا الشمولية في ثوب الأحادية القطبية. وهو ما عبّر عنه مُنظّر إيديولوجي أمريكي آخر هو ص. هيتنغتون الذي أعاد الإنسانية إلى نقطة الصفر، أي : إلى جاهليتها الأولى : لا حوار ولا تفاهم ولا تسامح بل صراع البقاء للأقوى حسب خريطة جغرافية سياسية حضارية يكون فيها بلده أمريكا مُهدَّدا وليس مهدِّدا (بفتح الدال في الكلمة الأولى وكسرها في الثانية) كما هي الحقيقة في واقع الأمر الذي تعاني منه كل البلدان بما فيها حلفاء الولايات المتحدة.

إذا كان لا بد من اختيار تعريف تلتقي فيه كل وجهات النظر (الإيديولوجية) السابقة فإنه سيكون على أغلب الظن تعريف ماكس فيبر (Max Weber) الذي حدد للإيديولوجيا نمطا مثاليا يستند إلى جدول من مقاييس لا تتجاور بترتيب حسابي، وإنما يُستَنبطُ كل واحد من الآخر.

يقول السوسيولوجي الألماني "م.فيبر" : إن الإيديولوجيا هي نظام من الأفكار ترتبط سوسيولوجيا بتجمع اقتصادي أو سياسي أو إثني إلخ... يعبّر بوعي عن مصالح تجمُّع أو مجموعة بصورة عودة للتاريخ ولمقاومة التغيير، أيّا كان شكل التغيير وأهدافه، أو بغرض انفصال مجموعة عن الكلّ الذي توجد فيه. وفي كل تلك الحالات تعبّر الإيديولوجيا عن تجسيد نظري مركّز لأحد أشكال الوعي المغلوط.

2. الايديولوجيا في المجتمع

قد يكون من المفيد الإجابة عن تساؤلات تشغل الفلاسفة وكل المختصين في علوم المجتمع وخاصة فلاسفة التاريخ، والباحثين في المعرفة والسوسيولوجيا والنظم والاستشراف... يأتي في صدارة تلك التساؤلات : هل هناك إيديولوجيا محضة أشبه بالمنجم الذي يستخرج منه، معدن محايد، أي : يمكن التمييز بين حالته الخام واستخداماته الكثيرة ؟ هل تستهدف كل الإيديولوجيات إعطاء الحاضر امتيازا اجتماعيا تاريخيا يوظف الماضي والمستقبل ؟ أليس كل تفكير وكل منتوج ثقافي، هو في النهاية عملية انتقائية لعناصر من الماضي تخدم حاضرا من المفيد أن تكون لديه قوائم من المتهمين الموتى والأحياء، وقوائم أخرى لمعالم تجريدية أو ممثلة بأشخاص تُكوّن في مجموعها الجانب السلبي الذي ينبغي تقويمه، والجانب الإيجابي الذي هو التقويم نفسه أو إصلاح الانحراف انطلاقا من امتداده السابق ؟

هل يمكن لإيديولوجيا أيا كان لونها أن تحدث قطيعة دائمة ونهائية مع إيديولوجيا أخرى سبقتها ؟ إذا كان الجواب لا، ما هي إذن علاقة الإضافة المعرفية الجديدة بما سبقها ؟ وإذا كان الجواب نعم، فإنه من المشروع أن نتساءل عن مصير التراكم المعرفي السابق. فهل بالإمكان إحداث وضعية جديدة من "لا وضعية" سابقة (Ex-Post Facto)، وكأن الأمر يتعلق بنقطة افتراضية لبداية المجتمع البشري ممثلا في الأسرة الأولى المتكونة من آدم وحواء وأبنائهما ؟

ألا تقوم الإيديولوجيات على فكرة السبب الأول والوحيد للتاريخ والمجتمع، ينقل الحاضر إلى دائرة من التحول المغلق، بسبب ما يسميه "غيبل" (Gabel)

الأسباب الأحادية (Key Causes) ؟ ولكن الإشكالية الأهم في رأينا تتمثّل في السؤال التالي : هل وُجد أو يوجد مجتمع بدون إيديولوجيا أصلا ؟ ولماذا يكون التوصيف السلبي ملتصقًا بإيديولوجيا الآخر فردا أو جماعة فرعية أو مجتمعا أو منظومة جهوية أو دولية ؟

تطرح تلك التساؤلات العديد من إشكاليات العلاقة بين الفكر والواقع، بين النظرية والعمل (PRAXA)، بين النظام السياسي ومعارضاته في الداخل والخارج، بين النسق الثقافي وصيرورته الاجتماعية والتاريخية من جهة، وإرادة التغيير ومقاومة التغيير من جهة أخرى، أليس جوهر القضية كلها هو : سؤال آخر فلسفي أخلاقي يتمثل في السؤال التالي : هل هناك حقيقة مطلقة وثابتة في كل زمان ومكان ؟ أم أن الحقيقة هي في الواقع نسبيّة ؟ أو بتعبير آخر : هل أن للحقيقة صلاحية محدودة ومتغيّرة ؟

شغلت القضايا السابقة المفكرين والأدباء والنقاد وتمّ على أساسها تصنيف التراث في مختلف الحقب التاريخية وحتى أنماط العمران القديم والمعاصر، وكانت الإيديولوجيا بلا ريب وراء الكثير من الصراعات الدموية والدافع للنفور أو التقارب بين تيارات فكرية ومذاهب اعتقادية تتجاوز الحدود الجغرافية وحتى الأزمنة التاريخية.

لا يسمح السياق، وليس من اهتمامنا أصلا، الخوض في تلك الملفات المعقّدة، لكن الأمر الذي لا شك فيه هو أن في الثقافة سياسة وفي السياسة ثقافة، وبدل الخوض في العلاقة بين الثقافة والإيديولوجيا، أليس من الأوضح والأقل إيحاءً بموقف اعتقادي، اختيار مصطلح ثقافة بدل مصطلح "إيديولوجيا" المُثقّل

بالشبهات، والممجوج أكثر بعد انهيار المنظومة الاشتراكية وفشل التجارب والتطبيقات المختلفة للنظرية الماركسيّة اللينينيّة باستثناء الصين الشعبية التي "ترسملت" اقتصاديا وبقيت وفيّة سياسيا وتنظيميا للاشتراكية في صورتها الأسيوية.

شاع استخدام تعبير "سياسة ثقافية" في بلدان العالم الثالث بهدف التعرف أولا على البعد الثقافي في السياسة، ولإيجاد جواب ثانٍ عن أسباب فشل النقل الآلي للتنظيمات الغربية وتطبيقها باعتبارها قوالب جاهزة على البلدان المستقلة حديثا، في مجموع بلدان العالم الثالث. وهو ما دفع عددا من الباحثين للتساؤل مثلا عن الأسس أو الأرضية الثقافية للنظام الديمقراطي ومسألة عالمية حقوق الإنسان وحقوق المرأة ومكانتها في المجتمع إلخ...

وقد توصل بعض أولئك الباحثين إلى تقديم مقولة بين الفرضية والمسلمة مؤداها أن الأنظمة السياسية تمثل صورة طبق الأصل لنظام القيم والتمثلات الجماعية والمشتركة بين أفراد المجتمع. وتعني التمثلات في هذا السياق نوعية العلاقات بين الفرد ومحيطه من الميلاد إلى الوفاة، وطريقة التعامل مع السلطة سواء أكانت رمزية (المقدس والميتافيزقي) أم فعلية (في الأسرة والمدرسة وجماعة الأقران والدولة...).

يبدو إذن أن سبب صعوبة أو فشل استيراد المؤسسات الديمقراطية عن طريق "المفتاح في اليد" هو عدم مواءمتها للثقافة السائدة في المجتمع، ولذلك فهي أشبه بدواء يوصف لغير العلّة التي يشتكي منها المعلول، وكأنها وصفة صالحة لكل داء. وهي نفس الإشكالية المثارة في العديد من البلدان العربية والإسلامية حول حقوق المرأة بمعزل عن الوضعية الراهنة والتاريخية لتلك العلاقة في الأسرة والمجتمع بوجه عام، وهو نفس الإشكاليّة التي تدور في حلقتها المفرغة بعض

النّخب المفكّرة والسياسية سواء في بلدانها أم في الهجرة عندما تطرح مطلب الديمقراطية والتعددية وتدفع البعض من تلك النخب إلى احتقار مجتمعاتها الأصلية المتخلفة واستعداء قوى أجنبية للتدخل للإطاحة بأنظمة متهمة بضعف الممارسة الديمقراطية وقهر الحريات. وكأن تلك القوى الأجنبيّة تؤجّر جيوشا من الملائكة لمساعدة الضعفاء والمظلومين وتكتفي مقابل ذلك بدعوة من "ساعدوني على التغيير وافتكاك السلطة وأجركم على الله ! ".

لا تهمنا أحكام القيمة والجدليات الكثيرة حول السياسات الثقافية ودرجة الأدلجة فيها. إن الشيء الذي ينبغي التأكيد عليه هو أنه لا وجود لسياسة بدون أرضية ثقافية ولا وجود لحقيقة واحدة ثابتة وعالمية، يمكن أن تكون في شؤون الثقافة والمجتمع مثل المتر والكيلوغرام في شؤون القياسات والأوزان. ويبدو لنا أنه بدل البحث عما بين الثلاثي ثقافة–سياسة–إيديولوجيا من اتصال أو انفصال، فإنه من الأيسر التعرف على تلك الجدلية كما تظهر في الفعل الثقافي والتثاقفي وما يسمى الثقافات الشعبية والجماهيرية والمهيمنة والمهيمن عليها.

تعمقت الدراسة الحقلية (Field work) للمسألة الثقافية، وتوصلت في مطلع القرن العشرين إلى ابتكار مناهج جديدة ومفاهيم أكثر إجرائية، وكان لعلماء الإناسة الأمريكيين فضل الريادة في وضع نظريات علمية تفسر ظواهر الثقافة، وتطمح لوضع قوانين عامة للفعل الثقافي كما يبدو في حالته الحركية وأهمها :

– إنه لا وجود لثقافة مجردة أو بمعزل عن وضعية الاتصال.

– إن الفرد يتأثر بالثقافة ويؤثر فيها فهي في صميمه، أي : في شخصيته القاعدية، وهي الحوض الذي يسبح فيه وقد يسبح ضد أمواجه.

التثقيف والتثاقف

حظي مفهوم الثقافة ومناهج البحث المتّصلة به باهتمام كبير في الولايات المتحدة، حتى أصبحت الإناسة (مباحث الثقافة) مرادفة لمجمل الأنثروبولوجيا الأمريكية، وترجع دوافع هذا الاهتمام إلى نشأة الولايات المتحدة باعتبارها أمة ومجتمعا متعدد الأعراق. والحقيقة الثابتة تاريخيا هي أن شمال أمريكا كله قام على استيطان استئصالي أباد تسعة أعشار السكان الأصليين، ووضع العشر الباقي في المحتشدات أو المعازل، قبل أن يتحولوا مع تراثهم إلى أشياء متحفية، وأفلام سينمائية تُمجِّد بطولات "الأبيض"، وتحكي من طرف واحد انتصاراته على ذوي البشرة الحمراء. ولذلك فإن الولايات المتحدة تُقرّ بأنها مجتمع متعدد الأعراق، سبقت فيه الهجرة تكوُّن الأمة.

تركّزت مباحث الأنثروبولوجيين الأمريكيين، بالنظر إلى الأسباب المشار إليها آنفا، على إشكاليات الهجرة والعلاقات الإثنيّة البينيّة، وكالعادة في معظم الأدبيات الفلسفية والعلمية الاجتماعية الأوروأمريكية. هناك مسافة شاسعة بين المقولات التنظيرية التي تمجّد وحدة الإنسانية وانعدام الفروق بين الناس من الناحية العرقية، وبين الواقع المخالف لذلك تماما، وذلك على الرغم من المقولات العلمية الأكثر دقة وعمقا وحسن نيّة كما سنرى فيما سيأتي.

التأسيس النظري : الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية

يعتبر فرانس بويز (F.Boas) 1858-1942 من أوائل المؤسّسين لعلم الأناسة في الولايات المتحدة، فقد خصّص كل أبحاثه، ولأكثر من نصف قرن، للتفكير في الفروق والاختلافات بين الجماعات البشرية، واستبعد العوامل الجسمية والجِبليّة (Congénétals) من أي تأثير في السلوك والسمات العقلية، كما دحض الفكرة الشائعة عن الاختلاف البيولوجي بين البدائيين والمتحضّرين.

وضع بويز في دراسته الضخمة عن "العرق واللغة والثقافة" -1940- التوجيهات الكبرى التي لازمت الأنثروبولوجيا الأمريكية بتعديلات جزئية حتى نهاية القرن العشرين، من بين تلك التوجيهات النظرية :

- لا وجود لثقافة أحادية هي أم كل الثقافات، بالمعنى المعياري لمصطلح ثقافة، ولذلك فهو يؤكد في صدر كتابه المذكور على أنه يدرس الثقافات بالجمع، ولا يعترف بهيمنة ثقافة مرجعية صالحة لكل البشرية. ولعل السبب في رفضه للثقافة المفردة والمغلقة هو معاناته وعائلته (بويز من أصل يهودي ألماني) من معاداة السامية.

- اعترض بويز على المنهج المقارن بين الثقافات، وفق النظرية التطورية التي تتّخذ من ثقافة الجنس الأرقى أو المتحضر مقياسا لكل الثقافات الموسومة بالبدائية والبسيطة والسفلى واللاّثقافة مطلقا (المتوحش) وهي الوصف المخصص للأبورجين والأندجين في الكهوف والأدغال الأفرو-أسيوية، والجزر المعزولة في المحيط الهادي والكرايبب.

هناك في رأي هذا العالم أمل ضئيل في اكتشاف قوانين كلّية لتفسير صيرورة المجتمعات والثقافات الإنسانية، وأمل أكثر ضآلة لاكتشاف قوانين عامة تحكم تطور الثقافات في مسيرتها التاريخية. وقد نبّه الباحثين من معاصريه إلى أن الأنثروبولوجيا شأنها شأن كل علوم الإنسان والمجتمع، ليست من العلوم الصحيحة المُؤهّلة لوضع مسلمات تفسيرية (Paradigmes)، ولا ينفي ذلك أهمية أرضيتها التاريخية، فلا وجود لثقافة تولد من عدم وتنشأ في التوّ واللحظة.

- تمثل كل ثقافة كُلاّ متجانسا ووظيفيا، وكل ثقافة مفردة تُمثّل مجموعة مستقلّة لا يمكن مقاربتها إلا في سياقها الخاص، وقد مهدت هذه الفكرة لمفهوم النسبيّة الثقافية (Cultural Relativism) وتنبيه الباحثين إلى ضرورة تحاشي الانسياق وراء أحكام القيمة والأذواق الشخصية، وعدم التسرع في إجراء مقارنات بين الثقافة موضوع الدراسة والثقافة التي نشؤوا فيها. ولعل أهمّ ما يُحمد لهذا العالم اليهودي الألماني الأمريكي مقولته الفريدة من نوعها في الفترة ما بين الحربين ومؤداها : إن لكل ثقافة منطقها الداخلي وكرامتها وهي التعبير الخاص بأي مجموعة بشرية عن إنسانية الإنسان.

حققت دراسات "بويز" نجاحا كبيرا، وتكوّن حوله فريق من التلاميذ والمريدين وبموازاة ذلك النشاط العلمي الواسع لمدرسته نشطت الدراسات السوسيولوجية عن طريق ما عُرف بمدرسة شيكاغو وتركّزت على مقاربة الثقافة من زاوية الهجرة والعلاقات ما بين العرقية.

حدث العكس تماما في فرنسا فلم يظهر الاهتمام بتلك القضايا حتى بداية السبعينيات من القرن الماضي، بسبب الحرص الشديد على تمجيد وحدة الأمّة الفرنسيّة، وتجاهل الهجرة الموجودة بالفعل منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، وتصوّر الحضارة الفرنسيّة باعتبارها نموذجا عالميا. وسوف نخصّص لمحة لمسار مباحث علم اجتماع المعرفة في فرنسا في الثلث الأخير من القرن العشرين.

عبّد بويز عدّة مسالك منهجيّة ونشأت مدارس تتبنى أفكاره أو تثريها وتضيف إليها مفاهيم وأدوات بحث جديدة، يمكن تصنيفها في ثلاث تيارات رئيسيّة هي :

1. تيار التاريخ الثقافي.
2. تيار البحث عن علاقة الثقافة الجماعية بالشخصية الفردية.
3. تيار البحث في الثقافة باعتبارها نظاما للاتصالات بين الأفراد.

فيما يتعلّق بالمفاهيم أضاف كروبر (A.Kroeber) عدّة أفكار إجرائية، وخاصة في دراسته الشهيرة عن "طبيعة الثقافة" 1952 (The nature of culture) من أهم تلك المفاهيم المنوال الثقافي الذي اعتمدته روت بيندكت (R.Benedict) عنوانا لدراستها : منوالات الثقافة 1934 (Patterns of culture)، وهو يعني عند كروبر مجموعة مهيكلة من الآليات التي تسمح لثقافة –ما– بالتكيف مع محيطها.

كما أنه مهد الطريق لتوسيع وتدقيق مفهوم التثاقف والتبادل أو الاستعارة الثقافية، ولفت الانتباه لصعوبة دراسة ظواهرها بسبب تعدد أشكال الاستعارة، وارتباطها بالجماعت التي تُعير والجماعات التي تستعير وأن العناصر الثقافية المستعارة سرعان ما تأخذ دلالات أخرى لدى الثقافة المستعيرة، ولذلك يبدو أنه من الصعب التمييز بين ما هو ابتكار وبين ما هو استعارة لدى الثقافة المُتلقيّة.

المدخل الوظيفي للثقافة : كيف نكتشف الثقافة فينا ؟

أدى التطرُّف في تطبيق النظرية التطورية على مباحث الثقافة، بمعنى الصعود من البدائي إلى المتحضر، ومن المجتمع البسيط إلى المعقد، إلى رد فعل مدرسة بويس التي يمكن وصفها بالانتشارية، أي : إنها تعكس المقولة السابقة، وترى أن المتحضر حاليا هو البدائي سابقا، والمجتمع المعقّد الآن كان في مرحلة ما من تاريخه بسيطا.

غير أن المبالغة في اختزال الثقافة في مفهوم واحد هو الانتشار بالتماس والاستعارة المتبادلة بين الثقافات، أدى إلى ظهور نظرية أخرى وضعها ودافع عنها "برونسلاف مالينوفسكس" 1884-1942 (B.Malinowski) في دراسة أصبحت من المدونات الرئيسية في علوم المجتمع بوجه عام، ومبحث الثقافة بوجه خاص بعنوان "نظرية علمية في الثقافة" نشر بعد وفاته سنة 1944.

اعترض مالينوفسكي (وهو بريطاني من أصل بولوني) على كتابة تاريخ الثقافات الشفوية انطلاقا من حالتها الراهنة، ودعا إلى الاكتفاء بمنهج الملاحظة المباشرة للثقافة، كما هي في الزمان والمكان الذي تحدث فيه الملاحظة. وهو أيضا لا يرى أيّة فائدة في البحث عن أصل الثقافة وبدايتها الأولى، ويبتعد عن الطريقة التجزيئية أو الذرية (Atomisation) للواقع الثقافي الذي انتهى إليها مذهب الانتشار. وعاب عليه التعامل مع الوقائع الثقافية، وكأنها قطع متْحفيّة مرصوفة جنبا إلى جنب، توصف وتُصنّف منفصلة عن الكل الثقافي، أي : عن مكانها ووظيفتها فيه.

تُمثل الثقافة في رأي مالينوفسكي نظاما كليا بعناصر متداخلة، ليس من المهم معرفة مكان العنصر أو السمة في ذلك الكل المتماسك. إن المهم والمفيد هو معرفة وظيفة السِّمة بنظرة إجمالية باعتبارها فاعلة في البناء المؤسسي، ويقترح فكرة الحاجة (Need) لتفسير وظيفية السمات الثقافية. بمعنى أن الثقافة تعمل من خلال الكل ومركب السمات على تلبية الحاجات الأساسية للفرد والجماعة، وهي الدافع لإنشاء كل مؤسسات المجتمع، ولمعرفة وظيفة المؤسسة الاجتماعية ينبغي البحث عن وظيفتها في النسيج الثقافي للمجتمع.

المنوال الثقافي والشخصية القاعدية

اتخذ علم الإناسة ابتداء من الثلاثينيات من القرن الماضي اتجاها جديدا خلّص هذا العلم من التجريديّة التي لازمته طوال العقود السابقة وأرجعها إلى علاقتها بالفرد فلا وجود للثقافة خارج الأفراد، فلا تُعاين ولا تشاهد قائمة بذاتها خارج الفعل (السلوك)، والعلاقات البينيّة، وكل ما هو مُجسّد في الواقع، ولا ينفي ذلك وجود استقلالية نسبيّة للمعطى الثقافي، لأنه يكون بالضرورة سابقا للفرد.

يمكن إعادة صياغة الإشكالية السابقة على ضوء فرضيتين، أولاهما أن الثقافة تُحدّد أسلوب حياة الأفراد وسلوكات المجموعات الذين ينتمون إليها، وهو ما يسمح بملاحظة وحدة الثقافة وخصوصياتها ومقارنتها بغيرها من الثقافات. أما الفرضية الثانية فمؤداها أن السمات الثقافية لا يمكن أن تُشاهد مطلقا منفصلة عن الأفراد. إن ما يلاحظ هو سلوكات فردية خاصّة بكل ثقافة، وبالتالي ألا يكون السؤال الأهم هو : كيف نكتشف وجود الثقافة فينا ؟

قدّمت مدارس علم الأناسة الأمريكية إجابات كثيرة أهمها : مدرسة الثقافة والشخصية التي تنطلق من المسلمة التي أشرنا إليها آنفا وهي وحدة الإنسانية من الناحية البيولوجية والسيكولوجية وتستبدل السؤال الدائري المتمثل في : هل يؤثر الفرد في الثقافة ؟ أم أن الثقافة هي التي تؤثر في الفرد ؟ بسؤال آخر أقرب إلى التحقيق الإجرائي مؤدّاه : هل أن الثقافات المتعدّدة تقابلها أنماط متعدّدة من الشخصية ؟.

هناك إجابات كثيرة عن هذا السؤال الهام نذكر من بينها مقاربة ر.بيندكت 1887-1948 (R. Benedict) التي اهتمت بدراسة المنوال الثقافي، وهو يعني مجموعة منسجمة من السمات الثقافية المتداخلة، واستخدمت مفهوم المنوال لوضع فرضية القوس الثقافي الذي يجمع إمكانات محدودة، أي عددا من السمات التي يمكن حصرها وتصنيفها. وحسب "بيندكت" فإن الثقافات لا تستطيع تحيين سوى فسيل أو مقطع (Segment) واحد هو الذي يُعرّفها وتُعرف به.

استنتجت الباحثة انطلاقا من فرضية القوس الثقافي أن الثقافة لا تعرف بالسمة أو مركب السمات بل باتجاهها العام نحو هذه الوجهة أو تلك، إذن فإن الجدير بالدراسة ليس التلاصق بين السمات، ولكن الطريقة التي تتفاعل بها تلك السمات بطريقة انضوائية (Combined)، تقدم للفرد مخطّطا لا شعوريا يوجّه كل نشاطاته، الطريق الأقرب لإدراك وحدته الداخلية يبدأ بالتعرف على منطقه الداخلي.

وقد وجدت نظرية "بيندكت" عن المنوال الثقافي وتأثيره في نمط الشخصية صدى عند زميلتها م.ميد 1901-1978 (M. Mead) التي اهتمت خاصة بطريقة توصيل الثقافة، أي التنشئة والتطبيع، وقامت بدراسات حقلية واسعة على ثلاث قبائل من هنود غينيا الجديدة أصبحت من كلاسيكيات علم الإناسة، وحلّلت مختلف نماذج التربية وتأثيرها على نمط الشخصية، بهدف التعرف على الطريقة التي تتسجل بها الثقافة في ملمح الفرد. تلك المجتمعات هي : الأرابيش-الموندوكمور-الشامبولي، وقد أفردنا لها توصيفا متبوعا بمقارنة مع دراسات فرنسيّة عن المجتمع الجزائري في نهاية القرن 19 (مجلة الثقافة 1978 ؛ المهام الحضارية للمدرسة والجامعة الجزائرية، المطبوعات الجامعية 1987).

نجد أهم إضافة لأبحاث المسألة الثقافية عند كل من رالف لينتون 1883-1953 (R.Linton) وأبراهام كاردنر 1891-1981 (A. Kardiner)، فقد اعترض لينتون على مفهوم المنوال عند بنديكت الذي يختزل الكل الثقافي في فسيل أو مقطع واحد ويرجعه إلى نمط سلوكي مهيمن، وهو يرجع إلى "بويس" شيخ مدرسة الأناسة الأمريكية الواضع الأول لمفهوم المنوال (Pattern)، ويرى أنه من الممكن أن تتعايش عدة منوالات ثقافية بطريقة طبيعية، أي غير صراعية وتتعامل بوفاق داخل ثقافة واحدة، وتظهر شخصيات سويّة متعددة في مجتمع واحد، إذ من المعروف أن الكثير من المجتمعات تتوفّر على عدّة أنساق من القيم تتوزع على أساسها الأدوار والمكانات المخصّصة لكل فرد ولكل فئة، ولا يمكن لشخص واحد أن يتمثّل كلّ ثقافة مجتمعه، فهو لا يعرف من ثقافته سوى ما هو ضروري للتجاوب مع الوضعيات "المكاناتية" (اشتقاق من مكانة Status) حسب السنّ والجنس والطبقة ... إلخ.

وبما أن الثقافة تمثل واحدة من آليات التوافق الرئيسيّة فإن جذعها، أو ما يسميه "لينتون" الشخصية القاعدية (Basic Personality) يمكن أن يتضمّن تشكيلات كثيرة من السمات عند نفس الشخص حسب الوضعيات المكاناتية التي يُوجد فيها. فقد يكون على سبيل المثال في الوضعية المكاناتية للأب الذي يقود الأسرة، وتكون له في نفس الوقت وضعيات مكاناتية أخرى، كأن يكون موظفا أو عاملا أو عضوا في نادٍ أو جمعية فنيّة أو رياضية أو نقابية أو طائفية، ويتطلب منه ذلك أداء أدوار مختلفة حسب مكانته في كل وضعية.

أدخل باحث آخر غزير الإنتاج التنظيري وهو "كاردنر" مفاهيم التحليل النفسي وطوّر مقولات "لينتون" بإعادة صياغة سؤاله السابق على النحو التالي : كيف تتكوّن الشخصية القاعدية عند الفرد ؟ أو ما هي العلاقة بين الشخصية القاعدية وأرضيتها الثقافية (Cultural Back Ground) ؟ وهي المسألة التي خصص لها لينتون بحثا مُركّزا يحمل العنوان السابق، نشره سنة 1945. يجيب كاردنر عن ذلك بأن الفرد ليس مجرد مستودع لثقافة مجتمعه، وأن مصدر التنوع السيكولوجي موجود في الثقافة نفسها باعتبارها منتوجا فرديا-جماعيا، كما أن التنوع الفردي ينزع على العموم إلى ما هو مشترك، وهو أمر تقوم به عملية التنشئة والتطبيع والتربية التي لا يخلو منها أي مجتمع منذ نشأة الجماعة البشرية.

يرى كاردنر أنه لمعرفة تكوّن الشخصية القاعدية، ينبغي البدء بدراسة ما يسميه المنظمات الأولية، وهي الأسرة والنظام التربوي الخاص بكل مجتمع، ثمّ الانتقال إلى دراسة المنظمات الثانوية المتمثلة في أنْساق القيم والمعتقدات، ويمكن أن نلمس تأثير

الشخصية القاعدية في ثقافة الجماعة عن طريق آلية الإسقاط (بالمفهوم الفرويدي للكلمة) التي تعوّض الإحباطات الناجمة عن المنظمات الأولية -(نسق التنشئة والتطبيع والتربية التي تقوم بالتأهيل الاجتماعي وترويض (Dréssage) الغرائز)، وتحيل أمرها إلى المنظمات الثانوية المتمثلة في أنساق القيم والمعتقدات، وهذه هي الجدلية التي تؤدي إلى تغير الثقافة وتطورها.

التنشئة والتطبيع جسر الاستمرارية والتغير الثقافي

من بين القضايا التي شغلت وتشغل إلى اليوم علماء الاجتماع والإناسة والتربية الإجابة عن السؤالين التاليين : كيف يصبح الفرد عضوا في مجتمعه ؟ وكيف يتكوّن الانتماء لثقافة المجتمع ؟ يطرح هذان السؤالان إشكالية انتقال الثقافة بين الأجيال، أو مسألة التطبيع والإدماج الثقافي ضمن خط دائري (Circle line) يبدأ من الجماعة الأولى (الأسرة) إلى المجتمع الواسع ثم يعود إلى نقطة البداية، إذ أن الفرد الذي يتلقى التطبيع ويستبطنه في تفكيره وإحساسه وفعله يكون في المستقبل ضمن الأسرة (أبا أوأمّا أو معلما أو وكيلا اجتماعيا "Social agent") من القائمين بالتطبيع ونقل الثقافة بين جيلين.

عالج إيميل دوركايم هذه المسألة في وقت مبكر في مذكرته عن فكرة الحضارة 1903 (Note sur la notion de civilisation) ولكنه لم يستعمل مصطلح تطبيع (Socialisation)، غير أن أهم الإجابات حدثت بعد اللقاء المنهجي وتبادل المفاهيم بين علمي الإناسة والاجتماع والمفاتيح المفاهيمية الخاصة بمدارس التحليل النفسي، وخاصة مفاهيم التقمُّص والتوحُّد والاستبطان

التي استخدمها ت.بارسونز 1954 (T.Parsons) الذي ارتأى أن مهمة وكلاء عملية التطبيع تنتهي بعد مرحلة المراهقة، وعندئذ إما أن يتقمّص الفرد ثقافة مجتمعه ويستبطن قيمها ومعاييرها، وبالتالي يصل إلى التوافق والسواء، وإما أن تفشل عملية التطبيع جزئيا أو كليا، وفي هذه الحالة يصنّفه المجتمع على درجات عدم السواء Abnormality والجناح.

ليس للفرد في رأي بارسونز أي مجال للاختيار أمام وكلاء المجتمع ومؤسساته التي تُحدّد اسمه ولقبه وتشرف على تنشئته قبل أن تتاح له فرصة تقرير مصيره، وحتى بعد سنّ الرشد فإن تمرّده أو اعتراضه لا يكون أكثر من رد فعل على ما تلقاه من قبل. وهذا هو مذهب الجبريّة عند كثير من الفلاسفة والعلماء ومن بينهم الجهم بن صفوان الذي دفع حياته ثمنا لآرائه الجبرية في بداية الخلافة العباسية بسبب ما تؤدي إليه من إسقاط التكاليف الشرعية، وإلغاء المسؤولية عن الفعل. أليس علم الكلام أو علم التوحيد، سجل عقيدة وثقافة يمكن اعتبارها جزءا من تاريخ الأفكار ؟

هناك في مسألة التطبيع اتجاه آخر يميّز بين التطبيع الأولي، وهو اللمسات التي يتلقاها الفرد في مراحل حياته الأولى، والتطبيع الثانوي، وهو عملية مستمرّة مدى الحياة، وفي نظر "ب. بيرجر" وت. لوكمان 1966 (P.Berger et T.Luckmann) فإن التطبيع لا يكون أبدا كاملا ولا نهائيا، وقد يكون في حالات أخرى قطيعة مع التطبيع الأوّلي، وقد توصل باحث آخر هو ر. مرتون 1965 (R..Merton) إلى نفس النتائج السابقة وميز بين تأثير جماعة الانتماء والجماعة المرجعية وقد استعمل المفهوم الأخير لتفسير تقبُّل فرد أو جماعة لثقافة أخرى يتلقاها أثناء مرحلة التطبيع الأوّلي التي تضع على قسماته ختم الانتماء.

الاتصال قناة التثاقف

يطرح التأثر بثقافة أخرى مسألة التثاقف التي نعيد النظر فيها على ضوء العلاقة بين المرسل والمتلقي، أي : شبكة الاتصال، ونلاحظ في هذا السياق أن الباحث الأمريكي ج.و.باول (J. W. Powell) هو أول من استعمل كلمة تثاقف سنة 1880، عندما كان مهتما بدراسة التحولات التي تحدث في نمط الحياة والتفكير عند المهاجرين، عند اتصالهم بالمجتمع الأمريكي. وقد أدى تراكم نتائج الأبحاث التجريبيّة في الولايات المتحدة إلى إنشاء لجنة علميّة سنة 1936 سمّيت لجنة تنظيم البحث في ظواهر التثاقف.

جمعت تلك اللجنة ثلاثة من كبار الباحثين في الموضوع من زاوية الاتصال هم : روبيرت ريدفيلد (R. Redfield) ورالف لينتون (R. Linton) وملفيل هرزكوفيتس (M. Herskowits)، وقد أصدرت اللجنة مذكرة (Mémorandum) حملت تعريفا للتثاقف أصبح مرجعا للباحثين إلى اليوم نورد أهم فقراته فيما يلي :

"التثاقف هو مجموعة الظواهر الناجمة عن اتصال مستمر ومباشر بين مجموعتين من الأفراد ذوي ثقافات مختلفة، ينتج عنه تغيرات في المنوالات الثقافية لإحدى المجموعتين أو لكليهما".

حسب هذا التعريف فإن التثاقف يختلف عن التغيّر الاجتماعي وهو المصطلح الشائع في علوم الاجتماع والأناسة البريطانية، بتعبير (Social change)، إذن التغيّر في رأي واضعي المذكرة قد يحدث لأسباب داخلية، لا علاقة لها بالاتصال بالخارج، وهو يختلف أيضا عن التمثل أو الاستدماج (Assimilation) الذي يعني

نتيجة التثاقف أو مرحلته الأخيرة، وليس عملية التثاقف نفسها. وعلى الرغم من التلازم بين التثاقف والانتشار الثقافي، فإن العملية الأخيرة قد تحدث دون اتصال مباشر بين حاملي الثقافتين المختلفتين بطريقة دائمة ومستمرة؛ فقد تأثر قرويون في أعماق الريف بما تعرضه أفلام "الكاوبوي"وحفظوا عن ظهر قلب بعض حواراتهم بدون أن يلتقوا بأي أمريكي.

لقد سمح التعريف السابق بتصنيف أشكال الاتصال المؤدي للتثاقف إلى عدّة أنواع نذكر منها :

1. يحدث الاتصال بين مجموعتين بأكملهما، كما هو الحال اليوم في الاتحاد الأروبي وخاصة بعد اتفاقية "شنغن" التي تسمح بحرية الحركة والإقامة وغيرها من التسهيلات بين مواطني خمسة عشر بلدا في أروبا.

2. قد يكون الاتصال بين مجموعة بأكملها وقسم صغير من مجموعة أخرى كما هو حال المبشرين في إفريقيا وآسيا، وجماعات الكولون في الجزائر وجنوب إفريقيا وفلسطين وزمبابوي (روديسيا سابقا)، وكذلك حالة المهاجرين إلى أروبا وأمريكا الذين يحملون ثقافتهم الأصلية أحيانا إلى ما بعد الجيل الثالث. ولكن الاتصال يؤدي حتما إلى حدوث تثاقف يختلف في الدرجة والعمق حسب نوعية الثقافتين الوافدة والأصلية وحسب طريقة الاتصال التي قد تكون وُدّية وقد تكون عدائية.

3. إذا أخذنا بعين الاعتبار طريقة الاتصال ومدى التقارب أو التباين بين الأطراف المشتركة في عملية الاتصال، فإنه بالإمكان تحليل حالة الهيمنة التي يحدث فيها التثاقف وبالتالي التعرف على كيفية انتقاء عناصر من الثقافة

المُهيمنة في الوضعية الكولونيالية الاستيطانية- (الجزائر-فلسطين-جنوب إفريقيا على سبيل المثال)- والعوامل الأخرى التي تُقاوم التثاقف والاستعارة، وأهمية الآليات السيكولوجية التي تُسهّل أو تُعطّل عملية التثاقف وتُؤدي إلى حركات مضادة، من المقاومة السلبية إلى التمرّد، وهو ما عرفته الجزائر خلال حوالي قرن وثلث قرن من الاحتلال الفرنسي (1830-1962).

في مقابل الفكرة المبسّطة والشعوبية (الإثنوسانترية) التي ترى أن الاتصال الثقافي يكون دائما بتأثير من الثقافة الغربية الموصوفة بالتفوق الساحق، أدخل بعض علماء الإناسة مفهوم التوجه (Tendency) الذي اقترحه "أ. سابير 1921" (E. Sapir) ويعني اختيار عناصر من الثقافة الأخرى، وليس التحول الكامل إليها، ولكي يحدث التثاقف بين الثقافة (أ) والثقافة (ب) ينبغي أن يكون الاختيار تلقائيا ومناسبا للمنطق الداخلي للثقافة التي تستعير.

وبما أن الجماعة لا تكون أبدا في موقف سلبي عند مواجهتها لثقافة خارجية (أجنبية عنها) فإنه من المستحيل أن يؤدي التثاقف إلى تماثل بين ثقافتين. ولتفسير هذه الظاهرة أدخل "هرزوكوفيتز" - وهو عضو لجنة المذكرة العلمية التي أشرنا إليها سابقا- مفهوم إعادة التأويل (Reinterpretation) ويعني به العمليّة التي تُعطي دلالات جديدة لعناصر ثقافية قديمة، أو أن قيما جديدة تُغيّر الدلالات الثقافية لأشكال قديمة.

وقد استخلص الباحثون في التثاقف بالاتصال جملة من النتائج نوجز أهمها فيما يلي :

1. العناصر المادية للثقافة أسهل تقبلا من العناصر الرّمزية.

2. يحدث الاتصال المُمهّد للتثاقف عبر ثلاث عمليات متتالية، تبدأ بالتعرف على التعبير الظاهري ثم تنتقل إلى توظيف العناصر المستعارة وفي الأخير إعطاء دلالة جديدة للعناصر المستعارة.

3. كلما كانت العناصر المُكوّنة للثقافة غريبة عن الثقافة المتلقية كلما كان التقبل أصعب.

4. تكون الأشكال أكثر قابلية للانتقال والتحويل والاستعارة من الوظائف.

5. تتقبل الثقافة المتلقية (لنفترض أنها –ب–) العناصر الثقافية في الثقافة (التي نفترض أنها –أ–) إذا أخذت دلالة متوافقة معها مهما كان شكلها ووظيفتها في الثقافة الأصلية.

6. يؤدي التطبيع الأوّلي إلى ترسيخ الانتماء بينما يترك التطبيع الثانوي هامشا لتقبل ثقافة أخرى لم يتلقّها الفرد أثناء التطبيع بثقافة الانتماء. وقد أطلق "روبيرت ميرتون" على الحالة الأولى جماعة الانتماء وعلى الحالة الثانية الجماعة المرجعية.

6. المسألة الثقافية في نماذج من الاثنولوجيا والسوسيولوجيا الفرنسيّة

هناك أسباب كثيرة تدعونا لتقديم لمحة موجزة، عن بعض مقاربات المدارس الفرنسية الإثنولوجية والسوسيولوجية المعنية بالمسألة الثقافية، من بين تلك الأسباب، عناية الباحثين بالمجتمع الجزائري منذ حوالي قرنين من الزمان قبيل وأثناء وبعد احتلال الجزائر. أما السبب الثاني فهو الاختلاف الواضح في الفلسفة وطرائق البحث مع المدارس الألمانية والأنغلوسكسونية وآخر الأسباب هو تأخر الاهتمام

بالمسألة الثقافية في فرنسا إلى ما بعد منتصف القرن الماضي نتيجة سيطرة مفهوم "حضارة" وعدم تمييزه عن مفهوم "ثقافة"، وسيطرة الوضعية الدوركايمية التي تعتبر ظواهر المجتمع، وقائع منفصلة عن صانعيها كما أوضح دوركايم في كتاب شهير، أشبه بمرافعة عن "علمية" علم الاجتماع، تحت عنوان : قواعد المنهج السوسيولوجي، Les règles de la méthode Sociologique, 1895.

نجد بذور تلك المقاربة في الدراسات التي نشرها دوركايم مع مارسيل موس M. Mauss في الحوليات السوسيولوجية والتي ركّزا فيها على مفهوم "حضارة" وقدما له التعريف التالي :

"الحضارة مجموعة من الظواهر الاجتماعية لا ترتبط بهيئة معيّنة، تنتشر هذه الظواهر على أوساع (aires) تتجاوز الإقليم الوطني، وتنمو في فترات من الزمن تتعدى تاريخ مجتمع واحد".

لم يقدم دوركايم نظرية متكاملة في الثقافة، فقد تركّز اهتمامه على طبيعة العلاقات الاجتماعية، والمجتمع باعتباره تنظيما كليا، والحضارات كأنساق معقّدة ومتكاملة.

استكمل لوسيان ليفي برول (L. Levy bruhl) 1857-1939 دراسة دوركايم عن الأشكال البدائية للحياة الدينية، ونشر سنة 1922 بحثا بعنوان "العقلية البدائية" أضاف فيه مفهوما مثيرا للجدل هو مفهوم العقلية قبل المنطقية Pré-logique التي ميّزها عن العقلية المتحضّرة. وقد خصّص جزءا من بحثه لتفنيد نظرية أصل الأنواع الداروينية، وعلى الرّغم من اعتراضه على كلمة بدائي، فقد استخدمها بمعنى يقترب من المفهوم الإثنوسانتري الذي أشرنا إليه فيما سبق وانتهى إلى توزيع البشرية إلى قسمين :

أولهما بدائي قبل منطقي (Prélogique) وثانيهما متحضر هكذا كان وهكذا بقي !

وقد تميّز كلود ليفي شتراوس (C.Levy-strauss) عن سابقيه من الباحثين الفرنسيين في المسألة الثقافية بدراسته الجانب البنيوي في الثقافة ونشر سنة 1958 كتابه الأنثروبولوجيا البنيوية، وعرّف الثقافة في الدراسة النّقدية التي قدّم بها آثار "مارسيل مُوسْ" سنة 1950 بقوله :

"الثقافة هي مجموعة من الأنساق الرّمزية تتصدرها اللغة والقواعد التي تقوم عليها روابط القرابة والعلاقات الاقتصادية ومنتوج الفنّ والعلم والدين، تُعبّر كل هذه الأنساق عن الواقع الفزيائي (الطبيعي) والواقع الاجتماعي، وعمّا هو أكثر من ذلك إذ أن الأنساق الرّمزيّة تعبر عمّا بين الواقعيْن السابقين من علاقات وعما بينها هي نفسها كأنساق بينيّة".

استخدم شتراس نفس المفاهيم الشائعة لدى علماء الإناسة الأمريكيين في الأربعينيات من القرن العشرين، إذ من السهل أن نجد في مجمل أبحاثه أفكار "بويز" و"كروبير" و"بينديكت"، وهذه الأخيرة تظهر بصماتها واضحة جدا في دراسته عن "خطوط الاستواء الحزينة" « Tristes tropiques » التي نشرها سنة 1955.

على الرغم من تأثر شتراوس بأبحاث الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية فقد اعتنى بوجه خاص بالجانب البنيويّ من الثقافة في علاقتها باللغة، وسوف نشير إلى المسألة اللغوية عندما ننظر في قضايا الهوية والانتماء واللسان. فيما يتعلق بالثقافة اهتم ليفي شتراوس بدراسة الثبات Invariabilité في ظواهر الثقافة، أي : المقدار الذي يتطابق أو يتماثل مع نفسه على الدوام مما يجعل الثقافات الفرعية والخصوصية

لا تُفهم إلا من خلال الرصيد الإنساني المشترك. وفي رأي الباحث فإن المهمة الأولى لأيّ دارس للبنية الثقافية، تتمثل في التقاط تلك الثوابت الإنسانية العامة والمشتركة بين بني الإنسان وجردها في قائمة محدّدة، وهي موجودة في نقاط الالتقاء والتقاطع بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي. يقول شتراوس على سبيل المثال : إنه من الطبيعي أن يعيش الإنسان في مجتمع ولكن تنظيم المجتمع هو من الفعل الثقافي.

في سياق مقاربات مدارس علم الاجتماع الثقافي يتفرد روجيه باستيد 1898-1974 (R. Bastide) بالاهتمام بظواهر التثاقف من وجهة النظر السوسيولوجية، وهو كذلك من بين الأنثروبولوجيين القلائل في فرنسا الذين تعرفوا في وقت مبكر على الثروة الزاخرة من أبحاث علم الإناسة في الولايات المتحدة، وتخصص في دراسة الثقافة الأفروبرازيلية في البرازيل، واعتنى بوجه خاص بالعلاقة الوطيدة بين ما هو اجتماعي وما هو ثقافي وما هو بنيات فوقية وما هو بنيات تحتية، وأدخل مفهوم "الوضعية الكولونيالية" الذي يرجع إلى دراسات "جورج بالنديي" « G.Balendier » في دراساته الاجتماعية في إفريقيا السوداء، ولكنه استعمله من جانب توصيفي لا نلمس فيه أيّ موقف من الظاهرة الاستعبادية، ولا أي تعاطف مع من يُسمّيهم فرانتزفانون (F.Fanon) المحرومين أو المعذبين في الأرض (Les damnés de la terre).

ميّز "باستيد" بين ثلاثة أنماط من التثاقف، يقوم النمط الأول على مقياس عام سياسي، ويتأسس الثاني على مقياس ثقافي، أما المقياس الثالث فهو اجتماعي. نقتصر على الإشارة إلى المقياس الأول وهو بدوره يقدم ثلاثة أنماط حسب طريقة التعامل مع الواقع الثقافي والاجتماعي وتتدرج منطقيا على النحو التالي :

1. التثاقف التلقائي وهو نمط طبيعي واختياري نسبيا يحدث نتيجة الاتصال بين ثقافتين، حسب المنطق الداخلي لكل منهما.

2. التثاقف الإجباري المنظم لصالح ثقافة واحدة كما هو الحال في الوضعية الكولونيالية، واسترقاق السود في شمال أمريكا وأوروبا. وفي هذه الحالة هناك إرادة من الثقافة المُهيْمِنة للتأثير في الثقافة المهيمَن عليها في المدى القريب. وحسب ملاحظات "باستيد" فإن ذلك التأثير غالبا ما يكون جزئيا وأحيانا ينتهي إلى الفشل بإنعاش المقاومة وتمسُّك وكلاء الثقافة المُهيْمن عليها بأصالتها، أي بالتوازن القائم قبل حدوث الاتصال الإجباري.

3. التثاقف المُخطّط على المدى البعيد وهو يقوم على ادعاء معرفة المحددات (أو الحتميات) الثقافية والاجتماعية وهو ما يحدث في النظام الرأسمالي والنظام الشيوعي، تؤدي في النظام الأول إلى الكولونيالية الجديدة، وتزعم في النظام الثاني أنها تبني ثقافة أممية عمالية (بروليتارية) تذوب فيها الثقافات الوطنية.

على الرغم من اهتمام "ر.باستيد" بالحتميات (Déterminismes) الاجتماعيّة المأخوذة من الميراث القوّي للدوركايمية، فإنه لا يهمل دور الفرد باعتباره الفاعل الاجتماعي الحقيقي، فالاتصال يقع بين أفراد وجماعات وليس بين ثقافات في حالتها التجريدية. ولذلك فإن الموضوع الأول الجدير بالدراسة هو كيفية استجابة الأفراد في وضعية تثاقفية. وقد خصص جزءا من أبحاثه لتفسير ما سمّاه الحالات المرضية أو باتولوجيا الأفراد الناجمة عن التعرض لتناقضات ثقافية لا يجدون لها حلا مثل قيود التقاليد الريفية، ومتطلبات نظام الحياة في المدن الكبيرة، وكذلك ما يتعرض

له المهاجرون من الجيل الأول والثاني من تجاذب بين الثقافة الأصلية والجهد الضروري لاستنفار آليات التوافق مع الثقافة التي يوجدون بين ظهرانيها إلخ...

لاحظ "ر.باستيد" أن عملية التثاقف لا تؤدي بالضرورة إلى إصابة الأفراد بالتشوه وإحساسهم بالبؤس والعجز عن التوافق، ولتفسير هذا الاستنتاج قدّم مفهوم المُقطّعات (بتشديد الطاء) (coupures)، أي : تقطيع الثقافة واستخدام كل قطعة حسب المقتضيات والحالات العديدة التي يتعرض لها الفرد طيلة حياته.

استمدّ باستيد هذا المفهوم من دراساته الحقلية للمجتمع الأفرو برازيلي في "باهيا" (Bahia) البرازيلية، حيث لاحظ في دراسة نشرها سنة 1955 في مجلة حوليات المؤتمر الدولي لعلم الاجتماع الصادرة "بسان باولو" البرازيلية أن جماعات السود يمارسون عبادة "كوندانبلي" وطقوسها الجماعيّة، ولا يرون أي تناقض بينها وبين ممارسة الاقتصاديات الرأسمالية وعقلانياتها المطلوبة، فهم يعيشون الوضعيتين في انسجام ولا يعانون من أيّ تناقض وجداني (Ambivalence).

بناء على هذه المعاينة انتقد "باستيد" مفهوم الإنسان الهامشي الذي ابتكره روبرت بارك R.A.Park في العشرينيات من القرن الماضي في دراسة عن المهاجر عنوانها "الرجل الهامشي"، أي : الرجل المُقّطع بين ثقافتين، فهو يعيش خارج ثقافته الأصلية، ولا يتوافق مع الثقافة الوافدة. وفي رأي باستيد فإن الشخص هو الذي يقطّع الثقافة حسب حاجاته التوافقية وليس هو نفسه موضوعا للتقطيع المؤدي في رأي "بارك" إلى طرح مشكلة التوافق Adjustment النفسي الاجتماعي. وأعطى بالتالي معنىً إيجابياً للتهميش واعتبره أكثر قدرة على الإبداع وقيادة التغيير الاجتماعي والثقافي. كما أعاد النظر

في التصوّر البنيوي الجامد عند ليفي شتراوس واقترح بدله منظورا حركيا (ديناميا) يمرُّ عبر الثلاثية التالية :

- هيكلة البنية ؛
- خلخلة البنية ؛
- إعادة هيكلة البنية.

ننهي هذه الحوصلة الجزئية عن المساهمات الفرنسية في دراسة المسألة الثقافية بعالم الاجتماع المعاصر "ب.بورديو" P.Bourdieu (توفي في شهر سبتمبر سنة 2002) وهو من أكثر علماء الاجتماع الفرنسيين نفوذا وتأثيرا في المتخصصين الجزائريين في علوم المجتمع، وقد ركّز جزءا من أبحاثه على منطقة القبائل والفلاحين من سكان القرى الجزائرية أحيانا بالاشتراك مع عبد المالك صيّاد المتخصص في سوسيولوجيا الهجرة الجزائرية في فرنسا بوجه خاص.

وضع "بورديو" مفهوما جديدًا هو العادة الموجهة للسلوك، اخترع له مصطلح "هابتوس" (Habitus)، وقد وضّح مدلوله في كتابه "الحسّ العملي" (Le sens pratique) 1980 بقوله : إنه مجموعة من أنساق العادات الموجّهة تسمح للأفراد بالتوجّه في المجال الاجتماعي الخاص بهم، ويتكون ذلك المجال عن طريق التنشئة والتطبيع والتجارب الفردية في المرحلة الأولى من العمر، وهي مرحلة ذات أثر بالغ فيما يأتي في حياة الفرد.

تسمح العادة الموجِّهة (بكسر الجيم) بتحقيق التجانس الثقافي بين الأفراد وداخل كل طبقة أو جماعة والتقارب بين الأذواق، وسرعة التعرف على المرغوب فيه والمرغوب عنه إلى درجة أنها تصبح في نظر الجماعة بديهيّة

ومتوقعة. ولكن التجانس لا يمنع في رأي "بورديو" تنوّع السلوك وأساليب الحياة، وقد تنبّه إلى ما توحي به كلمة عادة من سكون فوضعها في إطار ما سماه المدار الاجتماعي (Trajectoire sociale). ويعني الحراك الثقافي الاجتماعي الذي يعيد تنظيم التراكم الموروث عن عدة أجيال، مما يسمح بتغير نسبي، وهامش اختيار للأفراد ينبغي أخذه بعين الاعتبار في أي تحليل لأنساق الثقافة، وملاحظة ما يحدث فيها من حركية أو ثبات.

ثقافة الطبقة وثقافة الجمهور

الثقافة منتوج تاريخي لا يوجد أبدا في حالة سكون لأنه يندرج في تاريخ العلاقات بين الجماعات، ومن البديهي أنه لا ينتقل من جيل إلى جيل كما هو دون تحوير في الأشكال والمضامين. ولتحليل أي نسق ثقافي، ينبغي البدء بتوصيف الوضعيات الاجتماعية التاريخية التي يتبلور فيها ذلك النسق والتعاطي معه كما هو في الواقع.

من الناحية التاريخية البحتة يبدو أن السابق زمنيا هو التواصل والاتصال بين الأفراد، أما اللاحق فهو التمايز والتنوع الذي ينتج الاختلاف الثقافي، ويجعل كل مجموعة تشعر بخصوصيتها وتعمل للدفاع عنها ضمن وضعية اجتماعية معيّنة. وبالتالي فإن الثقافات لا تكون أبدا محايدة أو مستقلة عن الوضعية الاجتماعية للأفراد والجماعات. ومن نواضح أن تلك الوضعية تتضمن دائما علاقات غير متساوية بحكم المكانة والدور المنوط بالفرد حسب سنّه وجنسه وطبقته الاجتماعية...

هناك إذن من البداية سُلّمية تدريجيّة (Hiérarchie) ثقافية تنتجها الثقافة نفسها وتعكسها في آن واحد، من واجب الباحث أن يهتم بها مهما كان موقعها على السلم التدرُّجي، ويعطيها نفس القيمة، بمنأى عن الأحكام المُسبّقة والتعميمات الناجمة عن ميوله الشخصية والتبسيط المُخلّ والتأويلات الاختزالية لمسائل مُعقّدة مثل الزّعم بأن الأقوى يفرض كُليّا نظامه الثقافي ومنظومته القيميّة، بينما يثبت الواقع أن الثقافات ومنظومات القيم المغروسة في نسيجها، ليست مجرّد قطع تغيير يمكن نزعها وتعويضها بطريقة آلية، فلا وجود لثقافة تستحق هذا الاسم غير تلك التي ينتجها أفراد وجماعات يتواجدون في مواقع غير متساوية في الميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، قد تكون ثقافتهم العامة أو الفرعية في وضعية قوة أو ضعف في علاقاتها مع بعضها أو مع الثقافات الوافدة، ولكن الأضعف بالمقاييس السابقة لا يكون أبدا محروما من الحضور الدفاعي والقدرة على المشاركة الفعلية في ساحته الثقافية.

يذهب كل من ماركس (K.Marx) وماكس فيبر (Max weber) على الرغم من اختلافهما المذهبي إلى أن ثقافة الطبقة المهيمنة هي التي تهيمن دائما، ولا يعني أنها أرقى أو أنها تتميز بتفوق ذاتي intrinsèque.

كما أن الثقافة المهيمنة عليها، ليست بالضرورة ثقافة خاضعة أو مُستْلبة، سبب الفكرة الشائعة عن التلازم بين الهيمنة والاستلاب هو عدم وضوح الفرق بين الهيمنة الاجتماعية والهيمنة الثقافية، إذ تختلف الأولى عن الثانية في المظاهر الأربعة التالية :

1. الهيمنة الاجتماعية تكون عادة أكثر وضوحا، وتلاحظ بسهولة في سلوك الأفراد والجماعات تبدأ بالانتماء إلى فئة من العمر أو الجنس... وتتبلور أكثر في التشكل الطبقي على الرغم من انفتاحه نحو الأعلى : من طبقة البروليتاريا أو ما تحتها، إلى الطبقة الوسطى إلى جزئها الأعلى (upper middle class) إلى الأرستوقراطية سواء أكانت وراثية أم مكتسبة.

وقد يكون التشكل الطبقي مغلقا من طرفيه كما هو الحال في الطائفة (Caste) التي يُولد فيها الفرد ويبقى مدى حياته.

2. تقع الثقافة في صميم المجال الرمزي، ولذلك فهي متضمنة في شبكة العلاقات بين الأفراد والجماعات، ولكن الثقافة لا تعمل حسب منطق العلاقات الاجتماعية، أي : حسب السلم الفعلي والافتراضي للعلاقات الاجتماعية وطريقة التأثر والتأثير، فليس هناك تزامن بين آثار الهيمنة الثقافية والآثار المضادة لها في المستوى الاجتماعي.

3. لا تستطيع ثقافة الأقوى فرض هيمنة كلية ودائمة على الأضعف بينما تتمكن من ذلك جماعة قويّة كما حدث للأهالي أو السكان الأصليين في كل القارّة الأمريكية وأستراليا وما حدث للسود في الجنوب الأمريكي بوجه خاص. والتأثير المباشر لهيمنة النموذج الأنغلو أمريكي والفرنسي في عموم إفريقيا والعالم العربي.

4. بما أن ثقافة الأقوى لا تتمكن من تحقيق هيمنة دائمة ومقبولة فإنها تعمل في كل الحالات على السلخ أو المحو (Déculturation) لثقافة الجماعة المهيمن عليها، ومن بين الأمثلة الأكثر دلالة على طريقة السلخ ما حدث لجزائر القرن

التاسع عشر وحتى الستينيات من القرن العشرين. وكما لاحظ المنظرون والمختصون في الدراسات الحقلية والمقارنة، فإن للسلخ الثقافي آثارًا جانبية وأخرى في العمق وثالثة تؤدي إلى نتائج معاكسة تماما لأهداف السلخ الثقافي، وهي التمسك الشديد بكل ما هو سابق على عمليات المحو الثقافي، واعتباره حاضرا متميزا والضامن للتجانس والبقاء (نقدم في المبحث 5 رأي مِمّي (A.Memmi) وفي دراسة ننقلها إلى العربية لآجرون توضّح مخطّط الاقتلاع الثقافي ومقاومة الجزائريين وخاصة في منطقة القبائل).

ومن الناحية المنهجية فإن دراسة الثقافة المعرّضة للإخضاع، لا تؤدّي إلى توصيف موضوعي إلا من خلال الجماعات التي تنتمي إليها، وهي عموما إما في حالة التصادم، وإما في حالة إعادة التّنظيم، لمواجهة وضعية الهيمنة، وحتى التأثير فيها. وينبغي أن نلاحظ، أنه في كل تلك الحالات تحتفظ الثقافة المهيمن عليها بقدر من التجانس الداخلي، بدونه لا يمكن الحديث عن وجود ثقافة أصلا.

يؤدي توصيف العلاقة بين ثقافة الجماعة المهيمنة وثقافة الجماعة الواقعة تحت سيطرتها إلى توصيف مستويات أخرى من تلك العلاقة داخل جماعات وطنية واحدة، أي : تشترك في الانتماء إلى رصيد ثقافي وتاريخي واحد، ولكنها تتمايز بسبب الانتماء الطبقي أو الطائفي أو التعرض للاضطهاد من قِبَل قوّة خارجية أو إقصائية، من هذا التمايز اهتم الباحثون في علوم الاجتماع والإناسة والمختصون في تاريخ الأفكار (Histoire des idées) بما يعرف بالثقافة الشعبية وثقافة الجمهور وثقافة العمال والثقافة البورجوازية وثقافة المهاجرين وما يسميه ماكس فيبر ثقافة المقاولين ومسألة التعددية الثقافية في مجتمع واحد...

نوجز توضيح أهمّ تلك المُسمّيات والمفاهيم بالترتيب التالي :

1. الثقافة الشعبية

إذا كان مفهوم الثقافة في حد ذاته موضوع جدل بين الباحثين حتى ارتأى البعض كما أشرنا آنفا تعويضه بكلمة تثقيف، أي : نقله من معناه التجريدي إلى الفعل التواصلي مع الذات والآخر الذي يبدأ من الولادة ويستمر مدى الحياة. فإن وصف الثقافة بالشعبية يزيد ذلك المفهوم غموضا وتعقيدًا، فهل يعني وصف "شعبية" أن تلك الثقافة مُنْتَجُ فئات من الشعب ؟ وبالتالي ما هي الخصائص التي تميزها عن غيرها من فئات الشعب ؟ وإذا كانت الثقافة الشعبية مُنْتَجًا مختلفا عن غيره ضمن نفس المجتمع فما هي دواعيه ؟ وإلى من يتوجّه ؟ هل لكل أمّة ثقافة شعبية بموازاة ثقافة أخرى يسميها البعض ثقافة النخبة ويسميها البعض الآخر الثقافة الرسمية ؟ هل أن الثقافة الشعبية هي مستوى فقط من الثقافة الكلية للمجتمع ؟ أم أنها ثقافة مرجعية، أي : تصلح لقياس صدقية أشكال التعبير الأخرى بسبب صفة العفوية والاستقلالية التي توصف بها ؟ هل أن صفة الشعبية تعني أشكال التعبير أم مضامينه أم هما معًا ؟

قدم المختصون في الثقافة الشعبية وفروعها المختلفة أجوبة كثيرة ضمن مباحث مستقلة أو ضمن دراسات أخرى في موضوعات الثقافة في علمي الاجتماع والإناسة وعلوم المجتمع الأخرى، من أهمها دراسة "ريتشارد هوغارد" R.Hoggard 1957 عن "ثقافة الفقير" التي تقدم تحليلا مفصلا عن ثقافة الطبقات العمالية في بريطانيا، من خلال أسلوب الحياة والعلاقات البينيّة والاتجاهات نحو الآخر بما فيها الألفاظ

المستخدمة والأمثال وأحاديث الجعّة في حانات الأحياء أو ما يعرف بالبوب، ودراسة أخرى تتناول الثقافة الشعبيّة من جانب مستوى الحياة، أي : من مدخل طبقي يعتمد على الدخل العائلي (Income) أجراها م.هولبووتشر M. Halbwachs 1913.

هناك دراسات تنظيرية وميدانية أجريت في المنطقة العربية، وفي مناطق أخرى من العالم الأفروأسيوي، ونعلم أن هناك اهتماما متزايدا بالثقافة الشعبية في الجامعات الجزائرية، وعلى الخصوص في جامعات تلمسان وتيزي وزو وبجاية وعنّابة، سبقت موجة الثقافة الاحتجاجية بعد 1980 و1988 وواكبتها. ويبدو أنها تتّجه اليوم إلى البحث الأكاديمي المتحرر نسبيا من التموقع المذهبي والسياسي والخطاب النضالي التعبوي مع نظام الحكم أو ضدّه.

وعلى الرغم مما أحاط بالثقافة الشعبية ذات البعد الروحاني أو الديني الزوايا الطرقية بوجه عام من شكوك وأحكام قطعية ومتسرّعة عن علاقاتها بالسياسة والتسيّس، فإنّ الزوايا والطرق قد حظيت منذ نهاية السبعينيات بعناية علماء الاجتماع الجزائريين وهيئات أخرى محلية أو وطنية، إذ أن قسما كبيرا من أدبيات الثقافة الشعبية الجزائرية اتّسم طيلة القرنين الماضيين بطابع ديني روحاني متميّز جعل من الزوايا المعقل والملاذ والرباط حتى مستهل القرن العشرين. فلا ينكر إلا جاحد دور الرحمانية والسنوسية والقادرية التي خرج من أحضانها قادة من أعلى طراز، نذكر منهم الأمير عبد القادر وعمر المختار وبوعمامة والشيخ أحدّاد القائد الروحي الحقيقي لثورة المقراني المغيب حاليا من الذاكرة بسبب إسقاطات الصراعات الراهنة على وضعيات تاريخية مغايرة تبطل ما يسميه الفيلسوف ابن رشد قياس الشاهد على الغائب.

من الناحية المنهجية هناك تيّاران على طرفي نقيض، لا يعترف أولهما بأي حركية خاصة أو إبداعية متميزة للثقافة الشعبية، فهي لا تمثل في رأي عدد من المفكرين سوى حواشي أو هوامش ثانوية للثقافة المهيمنة، وهي في نظرهم مجرّد نسخ باهتة من ثقافة النخبة، يشهد على ذلك فقرها التعبيري واعتمادها على الرواية الشفهية وهي مرحلة غابرة في تاريخ الحضارة الإنسانية.

أما التيار الثاني فإنه يعتبر الثقافة الشعبية ثقافة كاملة مساوية لثقافة النخبة، أو أرقى منها، لأنها أصيلة ومستقلة عن أي توجيه أو تنظيم، ولا تدين بشيء لثقافة النخبة. وبالتالي فإن تصنيفها في درجة أدنى هو حكم قيمة يبحث عن مُبّررات للتمايز عن الطبقات العادية من الشعب، ولا يحاكم المنتوج نفسه من ناحية قدرته على التواصل والتعبير عن الواقع وما وراءه، وما ينتظره الناس من ذلك الواقع، أو من واقع آخر بديل عنه.

يبدو لنا أنه من الأفضل أن لا ينحاز الباحث لأي من الموقفين السابقين، لأن الحقيقة تبدو أكثر تعقيدًا، فالثقافة الشعبية ليست تابعة وهامشيّة تماما، وليست منفصلة أو مستقلة تماما عن الثقافة العامة للمجتمع وصيرورته التاريخية، فهي ليست مجرد تقليد أو استنساخ تبسيطي للثقافة المهيمنة، ولا هي إبداع من لا شيء. فكل ثقافة سواء أكانت شعبيّة أم نخبويّة هي في النهاية عود على بدء أو على الأصح مزيج من الذاكرة والتوّ أو الحالة الراهنة، فيها حتما عناصر تمّ تحيينها، وأخرى تمّ ابتكارها، وثالثة وافدة من خارج المجال الثقافي الأصلي لمنتج الثقافة الشعبية.

يمكن القول بوجه عام بأن الثقافات الشعبية هي امتداد بلون خاص للثقافة العامة للمجتمع تكون غزيرة وسريعة الانتشار في وضعيات معينة من بينها ظهور فئات محظوظة بطريقة تسلطية أو غير شرعية ووضعية الهيمنة الكولونيالية وما تفرضه من قهر وإذلال وإقصاء تواجهه الثقافة الشعبية بالفخر والاعتزاز بالذات الوطنية والتذكير بأمجاد الماضي وتصغير العدوّ وتحقيره. فإذا كانت الهيمنة والإقصاء من فعل طائفة أو طبقة من داخل المجتمع واجهتها الثقافة الشعبية بالاستفزاز الاحتجاجي وتعمّد سوء الذوق والسخرية من أسلوب حياتها وتقويض صورتها الخارجية أو تلويثها.

2. الثقافة الجماهيرية والعمالية

بدأ الاهتمام بهذا النمط من الثقافة خلال الستينيات من القرن الماضي وارتبط بإنتاج السلع على نطاق واسع، وطريقة إنتاجها، والعلاقة بين الإنسان والآلة (Homme-Machine)، ونظام العمل في المصانع الكبيرة والمقاولات. ومن بين الدراسات التنظيرية الهامة في مجال ثقافة الجماهير تلك التيّ قام بها إدغار موران (E.Morin) سنة 1962 بعنوان "روح العصر : دراسة في الثقافة الجماهيرية"، ولاحظ فيها أن المنتوج الثقافي أصبح يخضع لنفس مقاييس الإنتاج الصناعي، وتُطبّق عليه نفس مقاييس المردود والمردودية والسوق الاستهلاكية، وبالتالي فإن المردودية والرواج أخذت مكان الإبداع.

غير أنه يجب التمييز بين ثقافة الجماهير وثقافة للجماهير، إذ أن الأولى تعني خصائص الثقافة عند جمهور معين في فترة زمنية محددة، أما الثانية فهي تعني

نوع المُنتَج الثقافي الذي تبلغه وسائل الاتصال، وخاصة الإشهار إلى قطاع واسع من المستهلكين بنفس الطريقة التي يُقدّم بها الأكل السريع في مطاعم "ماكدونالد"، مثل مسلسلات التليفزيون التي تقدم في الجزائر وغيرها من البلدان منذ مطلع الثمانينيات من القرن العشرين إلى جمهور يُعدّ بالملايين وأشرطة وأفلام الكرتون والمباريات الرياضية وكتب الجيب إلخ...

وقد تبيّن من الدراسات التتبُعيّة أن الطبقات الوسطى أكثر انجذابا وتأثرا بالثقافات الموجهة للجمهور، وليس الطبقات الشعبية كما كان مفترضا من قبل كما أن الثقافة الموجهة للاستهلاك الجماهيري لا يتلقّاها الجمهور بنفس الطريقة، كما كشفت عن ذلك قياسات الرأي الواسعة التي أجريت على طريقة تلقي مسلسل "دالاس" عبر القارات الخمس.

والجدير بالملاحظة هو أن كثيرا من الدراسات الميدانية خلصت إلى أن الثقافة الجماهيرية الواسعة الانتشار عن طريق الصوت والصورة والمكتوب لن تؤدي في الأمد المنظور إلى عولمة ثقافية من أسفل، أي : على مستوى الجمهور الواسع، وكما يقول "دينس كوش" (D.Cuche) 1985 وفارنيي (J-P Warnier) 1999 : إن التجمعات البشرية تنتج من الاختلاف بقدر ما تنتج من التماثل والاتفاق، إن العولمة الوحيدة الثابتة في هذا الميدان قد اقتصرت لحد الآن على ما يسمى سوق وسائط التبليغ، أما مضامينها وطريقة استهلاكها وأشكال الاستجابة لها فهي تحمل خصائص كل مجتمع وكل ثقافة فرعية، وإلى حد ما آثار الشخصية القاعدية لكل فرد.

3. ثقافة البورجوازية وثقافة المقاولين

اتجهت الدراسات الميدانية في الثقافة إلى الاهتمام بما اصطلح على تسميته بالثقافة العمالية، ونشر الباحث "م.هولبويتشز" في مستهلّ القرن الماضي (1913) بحثا أثبت فيه وجود علاقة بين علاقات الإنتاج والحاجات الثقافية للأفراد وقد أشرنا إلى بعض نتائج بحثه فيما سبق، كما توصّل "هوغارت" R.Hoggart في دراسة شاملة عن ثقافة الطبقات العمالية في بريطانيا إلى عدة نتائج من أهمها :

- تتميز الثقافة العمالية بخصوصية تظهر في نوعية اللغة المستعملة واللباس وعلاقات الجوار في المدن والأحياء، وفي نوعية اللّباس إلخ...
- إن السمات الأساسية للثقافة العمالية بقيت ثابتة على العموم لأكثر من نصف قرن (1900-1957).
- الإحساس بالانتماء إلى طبقة واضحة المعالم تتمثل في كثرة استعمال ضمير "نحْن" والإشارة إلى الطبقات الأخرى بضمير "هُمْ".
- ميل الأغلبية للمحافظة على التقاليد الثقافية المتوارثة وخاصة منها الاحتفال بالأعياد والحرص على طقوسها المميّزة.
- اقتناء الأشياء الصالحة للاستخدام المشترك بين أفراد العائلة واعتبار الاستخدام المقتصر على فرد واحد نوعا من التبذير والمباهاة غير المرغوبة، وقد اعتبر الباحث هذه السمة دليلا على قوّة التضامن العائلي.

والملاحظ أن السمات الخمس السابقة أخذت في التضاؤل خلال النصف الثاني من القرن الماضي، ولم يبق منها شيء يذكر في العقد الأخير منه، بسبب تلاشي

حدود الطبقة العمالية بالمعنى المتعارف للطبقة في الغرب،وارتفاع مستوى المعيشة، وبالتالي القدرة المتزايدة على استهلاك السلع والترفيه بأوسع معانيه.

إذا كانت الثقافة العمالية قد مثّلت حقلا جذابا للدراسات الميدانية منذ انتصار الثورة البولشيفيّة وظهور المنظومة الاشتراكية عقب الحرب العالمية الثانية فإن البحث في الثقافة البورجوازية كان نادرا، وفي فترات طويلة شبه معدوم تماما، ويرجع السبب في ذلك حسب "فاغر" (J.P.Faguer) في دراسته عن التربية الشاملة في مدرسة يسوعية 1960 إلى الأسباب التالية :

- إن الطبقة البرجوازية هي التي تنتج صورها عن نفسها، عن طريق مُنْتَجها الثقافي في الآداب والإعلام والسينما والخطاب الاجتماعي والسياسي.

- لا يعترف البورجوازي كفرد ببورجوازيته، ولا يتعاون مع الباحثين الذين يعتبرهم عادة مجرّد فضوليين يتحايلون لهتك أسرار الناس لدوافع غير معلنة.

- وصف أية ثقافة بالبورجوازية لا يعني أحيانا التنويه أو الافتخار، بل إنها أحيانا موضوع نقد وسخريّة من الطبقات العليا والسفلى، تُعبر عن ذلك بعض فنون المسرح والسينما والرسوم الهزلية (Caricatures) في الصحف والمجلات.

على الرغم من ندرة الدراسات الميدانية عن الثقافة البرجوازية فقد استنتج الباحث السابق وجود أربع سمات رئيسية لتلك الثقافة صنفها كالتالي :

- العناية بالسلوك الطقوسي.

- تفضيل مؤسسات القطاع الخاص، والرغبة في التعامل مع هيئات ذات طابع ديني مثل معاهد اليسوعيين (Collèges jésuites).

- إظهار الزهد والتقشف كما لاحظ ماكس فيبر في دراسته الشهيرة عن "الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية" الذي كان له أثر كبير في التنظير الاجتماعي والثقافي منذ بداية القرن العشرين 1905، ونوجز هنا بعض آرائه من الترجمة الفرنسية عن الألمانية الصادرة سنة 1964 :

يعتبر عالم الاجتماع الألماني "ماكس فيبر" المُنظِّر الأول لمسألة العلاقة بين الطبقة الاجتماعية (وخاصة البورجوازية) والوقائع الثقافية، وقد خصّص لذلك دراسة أصبحت من مدونات السوسيولوجيا الحديثة، وعلوم المجتمع بوجه عام، يرى "فيبر" أن الطبقات الوسطى أو-(البورجوازية وليس الطبقات العليا ولا الدنيا)- هي التي خرج منها المقاولون الذين يدينون بالمذهب البروتستانتي في صيغته الأكثر نقاء (البيوريتاني) وهم الذين أنشؤوا ثقافة الرأسمالية الحديثة وقيمها المبنية على :

- الضمير المهني الذي حولته إلى بديل عن التعامل السلبي مع الشؤون الدنيوية، كما كان الحال طيلة القرون الوسطى الأروبية.

- أكدت ثقافة المقاولين قيمة العمل في حدّ ذاته، فهو ليس مجّرد وسيلة لكسب العيش، بل هو العبادة نفسها والتعريف الحقيقي للإنسان يتمثل في وصفه بالعامل أو المنتج.

- لا يستهدف العمل الحصول على ثراء شخصي فقط أو على الأصح، إن الثراء الشخصي ليس هو الهدف الوحيد المطلوب، إن المطلوب هو الربحيّة Profit ومقياسها هو مردودية رأس المال المُستثمر (بفتح الميم).

- تدعو تلك الأخلاقيات البروتستانتية الأفراد إلى التقشف، والابتعاد عن أسلوب الحياة الأرستوقراطية والانضباط وعدم الركون للاستمتاع بما يحققونه من أرباح والتمتّع الذي يصفه "فيبر" بالعقيم بمنتج أعمالهم، ويحدد فيبر فضائل الأخلاق البروتستانية في ثلاث صفات رئيسية هي :

- حاسة التوفير ؛
- التقشف ؛
- بذل الجهد.

يُسمي "فيبر" الرُوّاد أو الفاتحين البورجوازيين بالمقاولين الجدد ويُعرّفهم بأنهم أناس أتقياء ينقلون التقوى والتهجد والرهبنة من المجال الديني (الكنسي) إلى المجال الدنيوي (المال والأعمال)، وفي رأيه، إن ثقافة البورجوازية الرأسمالية لا تفهم إلا من خلال مصدرها البروتستانتي فهو الذي يعطيها معناها وشرعيتها، فقد وضع الإصلاح الديني وخاصة (الكالفينية) هدفا أساسيا للإنسان المسيحي هو مهنته ومردودية عمله، وليس التعبد في الكنيسة. إنه لا يحصل على رحمة الله وغفرانه إلا بالتقشف والأداء الجيد لعمله. إن الطابع العام أو الإيثوس البروتستانتي (Ethos) كما يسميه فيبر هو الذي يسمح بتفسير التناقض الظاهري في ثقافة البرجوازية أو المقاولين الجدد. ففي رأي "ج.كالفن" (J.Culvin) (1509-1564) لا تتحقق الرغبة في تراكم رأس المال والثروات إلا إذا رافقتها رغبة أخرى هي توفيره والامتناع عن تبذيره والاستمتاع به.

4. ثقافة المهاجرين

لقي موضوع الهجرة اهتماما كبيرا في الدراسات الأنغلو-أمريكية، وقد أشرنا فيما سبق إلى دوافع تلك العناية في بلد متعدد الأعراق والثقافات مثل الولايات المتحدة. ويعود الفضل بإجماع المختصين في مسائل الهجرة من جوانبها الثقافية إلى عالمين من أرقى طراز هما : روبيرت بارك (R.E.Park)، وقد علقنا على بحثه عن الإنسان الهامشي في الفقرات التي خصصناها لموضوع التثقيف والتثاقف والاتصال.

أما العالم الثاني فهو "وليام أ. توماس" (W.I.Thomas) الذي نشر بحثا عن "الفلاح البولوني في أوروبا وأمريكا" بقي من الناحية المنهجية مرجعا أساسيا لا غناء عنه إلى اليوم، وخاصة عبارته الشهيرة : إن الثقافة ليست حقيبة سفر ينقلها الشخص من مكان إلى آخر، هو نفسه لا يتغيّر ومحتواها أيضا لا يتغير، الحقيقة غير ذلك، هل يكون الشخص بعد الهجرة مثلما كان قبلها ؟ !

ترجع صعوبة البحث في ثقافة المهاجر إلى استخدام مفاهيم غير إجرائية، أي : غير قابلة للتحقيق بأدوات منهجية كاشفة، مثل مفهوم الثقافة الأصلية : المجتمع الأول، التقاليد الأصلية إلخ...، فإذا تساءلنا عن مدلول كلمة أصلي نجد، أنه قد يعني الجنسية بالميلاد، والجنسية المكتسبة، والوطن الذي قدم منه الفرد أو أحد أجداده الأقربين..

إذا أخذنا الكلمة (أصلي) مقياسا لما كان عليه الشخص من قبل وما هو عليه بعد الهجرة، فإن "ما قبل" في البلد الأصلي ليس ثابتا فقد يتغير الواقع

الثقافي والاجتماعي في البلد الذي قدم منه المهاجر إلى درجة يصعب معها التعرف على الوضع الجديد، وهو ما يلاحظ بسهولة عند المهاجر العائد إلى بلده بعد أقل من عشرية واحدة.

إذا كان التغير الثقافي في البلد الذي قدم منه المهاجر حقيقة لا ريب فيها، فإن عملية الاتصال والتماس بينه وبين محيط الهجرة يحدث تغيرا آخر في شخصية وسلوك المهاجر يتبين في تعامله مع الآخرين وتعامل الآخرين معه، وإحساسه هو نفسه عند زيارته لبلده بأن أشياء تغيرت في الشكل أو المضمون، وسواء أقرّ أم لم يقرّ بما طرأ عليه هو نفسه من تغيّر، فإن ملاحظاته السابقة تدل على رغبته في التعرف أو التوافق مع مستجدات لم يعهدها في بلده من قبل، أو فقد كليا أو نسبيا عاداته وتقاليده السابقة.

من المهم كذلك معرفة معطيات مهمة في تحليل ثقافة المهاجر، نذكر منها السنّ وقت الهجرة، وضعية الفرد قبل الهجرة، طريقة الهجرة فردية أو جماعية، أسباب الهجرة : قهر وعدوان–تطهير عرقي Ethnic cleansing ، نفي وإبعاد، بحث عن الشغل، وفي هذا السياق يمكن أن تقوم دراسات عن الهجرة الجزائرية المتعددة الأسباب وجهات القدوم والأماكن التي هوُجر إليها أو هوجر منها، مثلا إلى "كايان" أوسوريا أوفلسطين والأراضي المقدسة (مكة والمدينة والقدس) تونس والمغرب وفرنسا إلخ...

وقد نشر الأستاذ عبد المالك صياد، دراستين هامتين عن ثقافة المهاجرين الجزائريين في فرنسا، أولاهما تحت عنوان "الحقب الثلاث للهجرة الجزائرية"

1977، لاحظ فيها تجمع الجزائريين حسب المناطق التي قدموا منها، ومدى ارتباطهم بأرض الوطن، وطريقة التعبير عن الانتماء، والتحولات التي حدثت على أسلوب حياة "الجالية الجزائرية" في الفترة ما بين الحربين، ثم في فترة الخمسينيات والستينيات، وأخيرا أثناء العقد الأول من الاستقلال. أما الدراسة الثانية فقد صدرت سنة 1978 تحت عنوان : الاستعمالات الاجتماعية لثقافة المهاجرين.

وقد خلص الباحث إلى نتيجتين تتمثل الأولى في الارتباط بين أنماط الهجرة والوضعية الاجتماعية التاريخية التي حدثت فيها، ومؤدى الثانية أنه لتحليل التحولات التي تحدث في ثقافة المهاجرين، ينبغي الرجوع إلى الإطار الوطني الذي يحدث فيه التبادل بين البلد الأصلي والبلد المستقبل للهجرة.

ولعلّه من المفيد أن نشير إلى أهمية الدراسات المقارنة في مسألة ثقافة المهاجرين، ومن الأمثلة الرائدة في هذه المسألة، دراسة د.شنابر D.Shnapper 1974 عن المهاجرين الإيطاليين إلى الولايات المتحدة وفرنسا، خلصت فيها الباحثة إلى أن ملامح ثقافة المهاجرين الإيطاليين بقيت واضحة في أمريكا، ويُعبّر عنها الإيطاليون في الحياة العامة، بل نشأت في بعض المدن الأمريكية تجمعات واضحة المعالم تُسمى بإيطاليا الصغيرة (Little Italy).

أما في فرنسا فإن سياسة الاندماج وتأثيرها الكبير في المقيمين، تدفع الإيطاليين إلى إخفاء خصائص ثقافتهم، وتبنّي سلوك الفرنسيين في الحياة العامة، بينما هم يحتفظون بكل ميزاتهم الثقافية داخل العائلة، بما فيها اللغة وعادات الأكل، ويسخرون من المقلدين لأنماط السلوك الفرنسي.

يمكن من الملاحظة والمشاهدة الشخصية توسيع ملاحظة شنابر جزئيا على الهجرة الجزائرية في كثير من المدن الفرنسية، حتىَ العقد الماضي، على الأقل حيث تُوجد إلى حد ما نفس التجمعات، وما يمكن تسميته الجزائر الصغيرة مثل المطاعم والأسواق الصغيرة التي تعرض الألبسة ومكوّنات الوجبات الغذائية لكثير من مناطق الجزائر، يقصد تلك الأسواق حتى المسافرون إلى فرنسا أو عبرها إلى بلدان أخرى.

هناك بلا ريب حاجة إلى الارتباط بالبلد الأصلي والتمسُّك بثقافته بين عامة المهاجرين، وليس من الحتمي أن ينقطع ذلك الخيط بعد عدد من الأجيال المتعاقبة، وقد تأكدّت هذه المقولة في عدد كبير من الحالات، نذكر منها الجاليات الصينية والهندية في كثير من بلدان العالم، من الولايات المتحدة وأوروبا إلى بلدان الخليج العربية، والجاليات الجزائرية في فرنسا وألمانيا وكندا، وحديثا في الولايات المتحدة وبعض البلدان العربية (في سوريا منذ منتصف القرن 19).

وتُقدّم الهجرة البرتغالية نموذجا للحالة القصوى من الارتباط بالثقافة الأصلية، حيث تحرص جاليتها الموجودة في باريس على تقاليدها العائلية وأزيائها القروية وأطباق الأغذية والأكلات البرتغالية، إلى درجة إحداث خط أسبوعي لسيارات "تاكسي" تحضر المواد الغذائية، بما فيها البطاطس على أساس أن البطاطس القادمة من البرتغال لها طعم ألذ، مع توفرها بأثمان مغرية وبنوعية جيّدة في كل أسواق فرنسا عموما، وباريس على وجه الخصوص.

هل أن المجتمعات التي يغلب عليها الطابع القروي، أو الخارجة منذ عهد قريب من نمط الحياة القروية، أشدّ تمسكا بالثقافة الأصلية بعد الانتقال للإقامة والاستقرار في الهجرة ؟ أم أن نوعية سياسية الهجرة عند البلد المستقبل التي تتراوح بين الإدماج (Intégration) كما هو الحال في فرنسا، ودرجات قبول التعدد الثقافي والعرقي في البلد الواحد كما هو الحال في الولايات المتحدة، وبدرجة أقل وأسلوب مغاير في كل من بريطانيا وكندا ؟ وما هو تأثير الزواج المختلط في الزوجين وفي الأبناء والأقارب ؟

هذه مجرد أسئلة قد تصلح لصياغة فرضيات عن الهجرة الجزائرية، تأخذ بعين الاعتبار المتغيرات المشار إليها سابقا، أو غيرها، وخاصة على ضوء تصاعد التيارات اليمينية في الاتحاد الأوروبي، وتصلّب النزعة القومية في الولايات المتحدة، وعودة الشوفينية العنيفة (Xénophobie) ضد المغاربيين والعرب والمسلمين بوجه عام. كما تمارسها عصابات أصحاب الرؤوس الحليقة (Skin Heads)، وما يقابلها من تصلب عند الجيل الثالث من أبناء المهاجرين وإحساسهم المتزايد بالتمييز العرقي الثقافي الديني ووضعية الغيطو وما ينجم عنها من تهميش وعزلة ويأس.

بعد هذه اللّمحة عن ثقافة المهاجرين نشير إلى بعض النتائج التي توّصلت إليها أغلبية الدراسات التي أشرنا إليها آنفا كما يلي :

1. لا تُوجد ثقافة منفصلة عن وضعية الفرد، سواء أكان مقيما في مجتمعه الأصلي أم في مجتمع الهجرة، ولا شك أن للأفراد وضعيات مختلفة في نظام

العلاقات الاجتماعية في السابق (المكانة-الدور-اللغة العقيدة...) ووضعيات أخرى مختلفة أيضا في بلد الهجرة.

2. ليس لكل الأفراد نفس العلاقة بأنماط السلوك المرعية وذخيرتها المُحركة المتمثلة في نظام القيم، ولذلك فإن توافقهم مع الثقافة الجديدة في بلد الهجرة، لا يكون متساويا 100/100، والمقياس الأقرب للتقدير هو مدى الارتباط بالمجموعة الأصليّة في مكان الهجرة وفي البلاد التي قدموا منها.

3. تتجه ثقافة المهاجرين إلى التحول نحو مزيج مُهجّن، تتداخل فيه أنماط من الثقافة الأصلية، وثقافة البلد المستقبل، فلا هي مطابقة للثقافة الأولى ولا هي مطابقة لثقافة البلد المستقبل للمهاجر. وبطول المدة تتحول ثقافة الوطن إلى طقوس آلية تفتقد الدلالة الاجتماعية، بسبب انعدام النسق الاجتماعي الثقافي الذي تحدث فيه، كما هو الشأن في ثقافة "البور" (Beur) ذوي الأصول الجزائرية من الجيل الثالث في فرنسا.

لا شكّ أن وضعية الفرد والجماعة المهاجرة تقدم مرصدا ممتازا لملاحظة التغير الثقافي بطريقة مباشرة في مخبر على الطبيعة.

المبحث الثاني

الهوية واللسان

المفهوم والأبعاد... الوحدة والتنوع

تعريف الهويّة : الإشكالية الفلسفية

أبعاد الهويّة في الذات الفرديّة

الهويّة من خلال مستويات الذات

الهوية ومعالم الانتماء السياسي والثقافي

هل الهوية واقع موضوعي أم تخيل تذايتي ؟

1. الدولة والهويّة.
2. الهويّة أداة للصراع.

خلاصة أولية.

الهويّة والمسألة اللّغويّة

اللّسانيات الاجتماعية والنظام الرمزي للتواصل والخطاب

الإشكالية اللّغويّة في الجزائر من خلال الدراسات المتخصصة والمقالات الصحفية

1. نماذج من الدراسات المتخصصة.
2. أمثلة من منابر الرأي الصحفية.
3. الأمازيغية المظلومة.

مصادر تجديد اللغة العربية وتحيين ثروتها الإبداعية والعلمية

1. من الجهد إلى الاجتهاد.
2. قضايا المصطلح والمفهوم.
3. اللغة أداة لإنتاج المعرفة وموضوع لها.

4. اللغة من رموز السيادة الوطنية.

5. ملاحظات واقتراحات.

6. الترجمة جسر الاثراء المتبادل بين الثقافات.

7. نحو مؤسسة وطنية للترجمة.

8. مساهمة الوسائط الإعلامية في تعميم الفصحى وتفصيح العامية.

تعريف الهوية : الإشكالية الفلسفية

إذا كانت المفاهيم التجريديّة مثل الثقافة-الشخصية-العقل-النفس...، موضوع خلاف بين الفلاسفة والعلماء المُنظّرين والتجريبيين، قديما وحديثا، كما أوضحنا آنفا، فإن مفهوم الهوية يبدو عصيا على التعريف بالما صدق كما هو الحال في المنطق الصوري، أو بمجال الانتشار، أي حصر كل العلاقات الممكنة وغير الممكنة بين الدال والمدلول كما هو الشأن في المنطق الرياضي.

سبب الاستعصاء هو أن الهوية هي في حد ذاتها تعريف ولا جدوى من تعريف التعريف، أي : تقديم تعريفين، إذ أن الثاني يصبح هو التعريف، والأول إما ناقص وإما مرفوض. وقد عبّر الفيلسوف ج-أوستن" (J.Austin) عن هذه المعضلة في بحث بعنوان "الحقيقة" 1961 (Truth) بقوله إن ما هو "هوهو" أو ما هو نفسه لا يُعرّف (To auto, idem).

تُلخّص مقولة "أوستن" السابقة إشكالية الهوية باعتبارها موضوعا للتفكير الفلسفي منذ أقدم العصور إلى الآن، فقد دار الجدل بين المفكرين وخاصة في علم المنطق حول مدلول الهوية ومقاييسها وطريقة بحثها. وعلى الرغم من اختلاف المصطلحات التي استعملتْ في العصور القديمة والوسطى والحديثة مثل كلمات ماهية-جوهر-إنيّة-ذات... فإن الفكر الميتافيزيقي والفلسفي كان يبحث في ما هو وجودي (أنطولوجي) يتميّز بالوحدة

الداخلية والثبات في الزمان والمكان، لينقله للمجال المعرفي (الإبستمولوجي) بالتأمل العقلاني المحض كما هو الشأن في المنطق الصوري عند الفلاسفة الإغريق والمسلمين، والعقلانيين مثل كانط صاحب مقولات العقل، وعن طريق المدرك بالحسّ والتجربة والمعبّر عنه باللغة لنقله أيضا إلى مجال المعرفة بالتصنيف المتمايز للمدركات المتقابلة واستنتاج العلاقة الوسطية التي تجمع بينهما (Medium betwixt).

لا يسمح الموضوع الأساسي لهذه المقاربة بالخوض في التراث الفلسفي واللاهوتي الضخم قبل الإبداع الهلّيني (اليوناني) وبعده، وعند الفلاسفة الإسلاميين الذين جددوا مناهج البحث في مسألة الهويّة أو ما سموه الماهية أو الإنيّة أو ما لا يعرف بغيره ومن أهم ما أضافوه للفكر الفلسفي، والمنهج التجريبي بوجه خاص هو ما سموه "سبر العلة" (Causalité) ودوران العلّة على المعلول، وتطبيقها في كثير من مجالات المعرفة، بما فيها "الإلاهيات" وأصول الفقه وعلوم الطبيعة واللغة، ومهدوا بذلك للفصل بين الفلسفة أم كل العلوم من جهة، وأحفادها الذين استقلوا منهجيا عنها بدون إنكار غير المتطرفين انتساهم البعيد إليها، وفضلها عليهم من جهة أخرى.

نترك إذن الثروة الفلسفية المؤسسة لما جاء بعدها في مختلف فروع المعرفة، ونوجه عنايتنا للهوية في علاقتها بالثقافة واللغة والانتماء والدولة والمجتمع. فقد ارتبط مفهوم الهوية بالمسألة الثقافية وأداتها الأولى وهي اللغة وأصبح الثلاثي = هوية - ثقافة - لغة منذ النصف الثاني من القرن العشرين من الاهتمامات الأساسية في العلوم الاجتماعية، بل موضة العصر

(نذير معروف....) Identité culturelle et identité nationale وتفسر بناء عليها الحروب والصراعات، والنجاحات والاخفاقات التي تنسب للدول وللأنظمة السياسية. ويرى بعض علماء السياسة والاجتماع والنقاد المختصين في الآداب والفنون أن أزمة الثقافة هي في الحقيقة أزمة الهوية.

ولكن أليس اسم الشخص ولقبه وبطاقة الهوية أو بطاقة التعريف هي تأكيدات موثقة في سجل معتمد لهوية فرد ينتسب لجماعة أو شعب أو أمة ؟ وعلى الرغم من أن بعض البلدان تسمح بتغيير الاسم أو اللقب في سنّ معينة أو اعتماد اسم الشهرة أو الكنية بالقلم (Nom de plume) كما هو الشأن عند الشعراء وكتاب المسرح والقصة والرواية، فإن حصول "المواطن" على بطاقة تعريف أو هوية، قد يكون شيئا عاديا لكن سحبها منه لسبب -ما- يعتبر تجريدا من الهوية وإدخاله قانونيا في قائمة النكرات والمجاهيل في ساحة المواطنة الشرعية.

يسمح التبسيط السابق بالتقدم خطوة أخرى والتساؤل عما يبدو وكأنه مفارقة تثير الانتباه، ومؤداها. بينما نجح نموذج الأمة-الدولة في التوحيد الثقافي ضمن هوية مركزية ذات أرضية مرجعية (Frame referance) مقبولة، على الأقل من أغلبية المنتمين للأمة-الدولة، فإن ما حدث في الثلث الأخير من القرن الماضي يُؤكّد انفجار الهوية المركزية وانشطارها إلى هويات جزئية غالبا ما تنتمي إلى ثقافات فرعية تُغلّب عاملا واحدا أو عدة عوامل تبنى عليها هويّة منفصلة واحتجاجية وتُنذر بعودة إلى العرقية أو الإثنيّة. فهل أن السبب هو ضعْف أو إضعاف الأمة-الدولة ؟ أم أن السبب هو ما أدت إليه الشمولية

الكوكبية أو العولمة من سياسات فوق وطنية supranationale تعمل على نمذجة Modlling وتنميط الثقافة في قالب واحد، وتذويب الهوية الوطنية ودمج متزايد للثقافات الفرعية والخصوصيات المحلية ؟

لماذا تزايدت ظواهر إبراز الفروق والاختلافات داخل المجال الثقافي التاريخي لمجتمع واحد ولأمة لديها من الجوامع أكثر مما لديها من الفروق والاختلافات ؟ هل لتلك الظواهر علاقة بموجة "الدمقرطة" (Démocratisation) ودعوة بعض الإيديولوجيات للتعددية الثقافية (Multiculturalisme) وما يسمى الهويات المرنة (Identité flexible)، أي التي تتقبل الآخر وقد تتحول إليه وتتبنى هويته ؟

ألا تكون الشمولية أو الاستبدادية التحكمية هي السبب في ركوب مطية الهوية والخصوصية الثقافية كأداة للتعبير عن الاحتجاج والرفض ؟ ألا يكون التقليد الببغائي لقوالب النظام الديمقراطي باعتباره النموذج الأوحد والأكمل هو الدافع "للانفراط" وتجزؤ الهوية المتعايشة إلى هويات متصارعة ؟ ربّما لأن الاقتباس من النموذج -(الغربي بوجه خاص)- وتطبيقه حرفيا يحوّله كما يقول نُقّاد الشعر المسروق إلى انتحال سافر، يجعل النظام المنتحل أشبه بالشخص الذي يلبس حذاءً أصغر من مقاسه أو أكبر منه، فلا يمشي بطريقة سهلة ومريحة.

لماذا تزايدت النزعات التي تدعو للنقاء الثقافي المرادف تقريبا للنقاء العرقي المزعوم ؟ وكأن العالم يشهد انهيار جدار برلين والستار الحديدي، وفي نفس الوقت إعادة بناء جدران وحواجز وستارات حديدية بين عوالم تتبادل الكراهية والمخاوف والتعميمات التبسيطية عن صفات وخصائص هذه الثقافة أو تلك، تصل تلك التعميمات إلى حد شيطنة (Diabolisation) ثقافات وشعوب بأكملها

(الفلسطينيون في نظر الإسرائيليين، الشيشان في نظر الروس...) باعتبارها كتلة صمّاء تستحق كلها اللعنة أو العزل أو القيام بالتطهير العرقي لإبعاد الأشخاص المكروهين أو إبادهم واستحلال حُرُماهم ودمائهم.

ماذا يعني التقنين (Codification) الثقافي للهوية ابتداء من الأسماء المقتبسة من الكتب المقدسة وهي الأكثر تداولا بين المنتمين للأديان السماوية الثلاثة حتى الشجرة العائلية (Arbre généalogique) التي تحدد هوية الفرد من ناحية الطبقة والمذهب والموروث الثقافي وما يتطلبه كل ذلك من تدريب على شعائر الانتماء الثقافي مثل آداب السلوك الخاصة بالذكور أو الإناث، الصغار والكبار، طريقة الاحتفاء بالمواسم والأعياد الدينية والوطنية إلخ.... ؟

نجيب عن أهم تلك التساؤلات بالاستعانة بمباحث علم النفس الاجتماعي وعلم نفس الذات Self Psychologie، وعلم الإناسة (الأنثروبولوجيا)، ونخصّ مسألة اللغة وما يدور حولها من جدل في بلادنا، بتوصيف وتحليل للمواقف المتباينة في بداية هذا القرن ونعود إليها خلال مجمل مباحث هذه الدراسة باعتبارها قضية وجود حضاري تاريخي وليست موقفا إيديولوجيا.

إذ تثبت الوقائع قبل التحرير وأثناءه أن محور الهوية الوطنية هو الإسلام عقيدة وسطية لا تميل كل الميل لا ذات اليمين ولا ذات اليسار، واللسان العربي المبين وتوأمه الأمازيغي وقد انغمس كل منهما في الآخر فلا يحتاج أي منهما إلى ترجمان أو وسيط ليتصل بالآخر بصلة الرُّحمى والتضامن وهما قبل كل العوامل الموضوعية الأخرى ركن المواطنة الأول، والمحرك الذي ينقل الهوية من حالة الكمون (Latence) إلى الفعل.

أبعاد الهوية في الذات الفردية

إذا نظرنا إلى الهوية في مستوى الفرد المشخص فإن حالة التطابق الكُلّي بين "الأنا" وما يدل عليه الأنا في كل الأحوال والأوقات مستحيلة، فلا يمكن للشخص أن يقول : "أنا هو أنا دائما وأبدا، لأن ذلك يتطلب أن ينفصل أولا عن ذاته ليعرفها ثم يعود إليها لتعريفها، وليس صحيحا أن يثبت شخص -ما- في نفس الحالة والوضعية على الدوام كأن يكون طفلا ويبقى من ناحية السن على الأقل طفلا، وأن يكون في حالة نوم دائم أو يقظة لا يتخّللها نوم أو في حالة غضب أو فزع دائم.

من الواضح كذلك أن الفرد لا يستطيع أن يحدد هويته بالآخر كأن يقول : "أنا هو أنت" حتى بالنسبة للتوائم العينيّة، أي المولودَيْن من بويضة واحدة، فضلا عن الأشقاء من تلقيح بويضات مختلفة، وهو أمر تمت البرهنة عليه في علم الأجنة Embiorlogie وعلم نفس النمو. أما التعريف بالنحن، مثل القول أنا هو نحن، فإنه يعني التشابه وليس التماثل على مستوى فرد يماثل فردا والجميع متماثلين بأوجه محددة للشبه بينهم، إذ أن مجرد إجراء مقارنة بين الآحاد يعني فصلها عن بعضها لمقارنتها.

ويعتبر "أ. هـ إركسون" (E.H.Erikson) أول من اهتم بالهوية الفردية والهوية بالانتساب إلى الجماعة في بحث أجراه على الشباب في سن المراهقة وحلّل فيه مظاهر أزمة البحث عن الهوية الفردية عند شريحة العمر ما بين

12 و20 سنة على ضوء الثقافة الأمريكية، نشره سنة 1986 بعنوان "المراهقة وأزمة البحث عن الهوية". ولعله من المفارقة أن تحظى مسألة الهوية الفردية بعناية في الولايات المتحدة، ولا تجد عناية علمية في أروبا التي شهدت في الستينيات موجة عارمة من صراع الشباب ضد الكهول (1968) في فرنسا وقبلها في بريطانيا وألمانيا وإيطاليا) وأدت إلى إسقاط حكومات وتغيير أنظمة، وظهور ثقافة مضادة ليست الثقافة المعهودة تماما وليست ثقافة أخرى بلا جذور في الثقافة الأصلية.

إذا أمعنا النظر في مدلول الهوية الفردية أو الشخصية وجدنا أنها تعني في واقع الأمر إحساس الشخص بفردانيته، أي : إحساسه بأنه هو نفسه وليس غيره -(يبلغ هذا الإحساس ذروته في مرحلة المراهقة)-، وأنه يبقى على ما هو عليه في الزمان ليشبه نفسه، ويشعر بوجوده المختلف عن غيره، وهذا الاختلاف بالذات هو الذي يعرّفه على نفسه وهو يتحرك ضمن ثقافته الكلية وثقافته الفرعية، ويشعر إذا كان سويّا بمدى اقترابه أو ابتعاده عن منظومة القيم المعيارية المعتمدة في مجتمعه أو جماعته الأقرب، ويعمل على "تشغيل" آليات التوافق والتكيف ليثبت اختلافه عن غيره حينا، وشبهه لغيره حينا آخر.

يمكن القول إذن، بأن الهوية في مستوى الفرد هي شبه واختلاف، يجعل الفرد يتحرك في ثقافته، ويعبر دروبها جيئة وذهابا، كما أن ثقافته تتحرك فيه، تدعوه تارة ليشبه غيره. وهو ما تقوم به التنشئة في مؤسستيْن على درجة كبيرة من الأهمية، هما الأسرة والمدرسة، وتحثّه تارة أخرى على إبراز فرديته، وعدم الذوبان في ثقافة جماعته الصغرى ومجتمعه الواسع، ليؤكد وجوده

ويحصل على اعتراف جماعته أو مجتمعه بذلك الوجود الفاعل بتأكيد الدور والوظيفة، وبناء مكانة أو حظوة فيهما. وهو ما يلاحظ بين الأطفال في الأسرة (الغيرة والمشاكسة وهما شكل بسيط من التنافس على الدور والمكانة)، وما يلاحظ أيضا بين جماعة الأقران أمام مداخل العمارات ونواصي الأزقة في مدننا وحلقات الشباب في الهواء الطلق في الأرياف، ومنافساتهم البدنية والكلامية لإثبات العضوية والتميّز بموقع معين في الجماعة.

يقدم توصيف الهويّة الفردية من منظور شبه الشخص لنفسه واختلافه عن غيره مدخلين للتحليل، يتمثل أولهما في أبعاد الذات في علاقتها بالمعطى الثقافي الاجتماعي، ويتصل ثانيهما بالذات الداخلية أو ما نطلق عليه مع "ميشيل فوكو" أركيوجية الذات، أي : مستويات الذات باعتبارها "ذوات" متداخلة.

فيما يتعلق بالمدخل الأول للهوية الفردية من زاوية جدليتها مع المعطى الثقافي يمكن تعيين سبعة أبعاد نجملها على النحو التالي :

1. تجهد الذات لتأكيد الهويّة الفردية باتباع خط مستقيم يعبّر عن الاستمرارية، أي : التموقع في الزمان والمكان من خلال إدراك المقطع التاريخي الذي توجد فيه والحيّز الجغرافي بحدوده الذهنية والخرائطية أو بأحدهما على الأقل.

وعبارة خط مستقيم لا تعني نمطية التفكير والسلوك أو ميكانيكيته، بل تعني الحرص على الانتماء إلى مرجعية ثقافية، تتجسّد في جماعة مُفضّلة.

2. يتطلب تأكيد الهوية القدرة على الاندماج وتحقيق التجانس الداخلي، أي : ظهور شخصية فردية ومدى قدرة تلك الشخصية على تنسيق السلوك

العام للفرد في الزمان والمكان، غير أن هناك فرقا بين مفهوم الشخصية ومفهوم الهوية الفردية، فالشخصية تتضمن هوية الفرد أثناء الفعل الفردي في مستوياته العقلية والنفسية والاجتماعية، في وضعية ثقافية يعبّر عنها الفرد باسم الجماعة، ونقرأ فيها بصماته المميزة. أما الهوية الفردية فهي كما أشرنا سابقا دائما في علاقة مع الآخر، وعن طريقها يتعرف الشخص على نفسه، ويصنّف الهويات الأخرى بناء على تلك العلاقة.

3. لكي تستقر الهوية الفردية باعتبارها نسقا موحدا وذا ديمومة نسبية ينبغي تحقيقها في كل مرة بالانفصال والتميّز عن الآخر وإثبات الاختلاف عنه ذهنيا ووجدانيا.

بدون الابتعاد عن الآخر والاقتراب منه والمقارنة معه تتحلّل الهويّة الفردية، أو لا توجد أصلا، وبالتالي فإن الهوية الفردية هي جهد للذهاب نحو الآخر لاكتساب بطانة Intériorité الذات، وعودة من الآخر نحو الذات لإثبات وجودها المتميز. وقد عبّر "ب. تاب" (P.Tap) 1985 عن هذه الحركية المتعاكسة بقوله : إن الهوية الفردية هي المسافة التي يقطعها الفرد بين محاولة التميّز عن الآخرين واضطراره للتطابق معهم، إنها جهد دائم لتوحيد آليات الذات وانسجامها الداخلي تبطله ضرورات قوالب الثقافة التي يعيشها الفرد، والمجتمع الذي نشأ فيه، ذلك الإبطال نفسه هو الذي يدفعه لتحديد تميّزه ورسم حدود هويته الفردية، وتتواصل عملية الإثبات والإبطال والعودة إلى الإثبات مدى الحياة.

4. تتمثل أولى مراتب الهوية الفردية في الانفصال عن الوسط المادي إذ أن أول ما يبدأ به الرضيع هو تمييز جسمه عن الموجودات الأخرى،

والشروع في رسم حدوده الجسمية خلال الأشهر الستة الأولى بعد الميلاد، وتحقيق وحدة كتلة الجسم، والتحكم في مجاله الحسي الحركي. غير أن الأمر يكون أكثر تعقيدا في المستويين العقلي والنفسي، إذ مع العملية الأولى، وبعدها تجري داخل الهوية الفردية عملية مزدوجة (وصل-فصل) الأنا -هو أنا- الأنا مقابل الأنْت، ثم إن الأنا تتجه نحو الأنت والنحن لتبحث عما يميّز الهوية الفردية، وهذه العملية المزدوجة هي أساس عقلنة الوجود، أي : نقله إلى المستوى المعرفي (Cognitif) وأثناء النقل تفصح الهوية الفردية عن مميزاتها.

5. من أبعاد الهوية الفردية البنية الواحدية والتواصل (Unicity-uniterruptedness)، أي : أن يشبه الشخص نفسه في كل الأحوال وباستمرار، وتعمل الهوية الفردية على أن يدرك الشخص أنه هو هو وليس غيره، فإذا حدث انقطاع في الإدراك الواحد والمُستمر اعتبر ذلك حالة مَرضية مثل انشطار الشخصية أو حالة الفصام التي تجعل الشخص "يلبس" هويات أخرى ويتوهم أن غيره هو ذاته.

6. تتجذّر الهوية وتكتسب حيويّة وفاعلية عن طريق الخروج من المجال الرمزي إلى المجال العملي ؛ أي الفعل بالإنتاج الفكري أو المادي، أو هما معا، كما هو الحال عند المهندس المعماري الذي يصمم المنشآت ويشرف على إنجازها وعند العامل اليدوي الذي يلقي نظرة إجمالية على ورشته قبل أن يقوم بتنفيذ ما هو مطلوب منه... ومن الواضح أن الهوية لا تختلط بتلك الأداءات، إنها فقط تعبير عنها، لأنها من جهة توجهها وتحمل آثارها، ومن جهة أخرى تدعمها وتثبت تفردها، وتكون كذلك من عوامل تحولها.

7. يتمثل البعد الأخير للهوية في إثبات الذات، فتكون الهوية في حد ذاتها قيمة كل القيم، فيسعى الشخص لإعلاء ذاته بإظهار أنه أكثر من الآخرين التزاما بالقيم المرعية في المجتمع، سواء في السلوكات الأساسية أو الجانبية، ويظهر في سعي الهوية لتحقيق أعلى تطابق مع منظومة القيم السائدة في المجتمع وإظهار التفوق في ذلك التطابق («Primum inter pares «P.I.P.) ، فلا يخلو ذهن الفرد من إجراء مقارنات بين ذاته والآخرين في الوضعيات والمواقف التي تحمل شحنة معيارية للرفع من قيمة هويته في نظر نفسه، ونقل القيمة الأعلى إلى الآخرين ليأخذوها بعين الاعتبار.

الهوية من خلال مستويات الذات

تبدو الأبعاد السبعة السابقة للهوية وكأنها في حالة سكون لذات مثالية تكون المثيرات (Stimulus) الأخرى مجرّد انعكاس لها وكأن المدرِك (بكسر الرّاء) هو المدرَك (بفتح الرّاء)، وما نشعر به هو الشعور نفسه، مما يجعل الهوية أشبه بمسرحية يكون فيها الرّكح والديكور والممثلون والمتفرجون كتلة واحدة مُغلقة تلتقط لها في كل مرة صورة من إحدى زواياها السبع المشار إليها آنفا، لذلك ينبغي النظر إلى الهوية في حالتها الحركية، أي : من خلال المستويات المتفاعلة للذات في علاقتها بالإنية المفردة (Self) وفي علاقتها

بالآخر في حالتين، أولاهما باعتباره مثيرا، وثانيهما باعتباره استجابة (Réponse) تسفر الهوية من خلالهما عن خصوصيتها.

من الواضح أنه لا وجود لحالة ثالثة قابلة للملاحظة العلمية إذ من البديهي أن المثير لا يستحق هذا الاسم إلا إذا أثار استجابة، وأن الاستجابة لا تكون بغير مثير، وذلك صحيح بالنسبة لكل الكائنات الحية لا تَخُصّ هذه المسلمة المذهب السلوكي وحده (Béhaviorisme)، بل تشمل كل العلوم السلوكية.

إذا كانت أبعاد الهوية تمثل الصورة الخارجية للذات، وهي في حالة أشبه بالتثبيت الاصطناعي للصورة على الشاشة للتأكد من تفاصيلها وملامحها فإن ملاحظة الهوية من خلال التفاعلات التي تحدث في الذات وهي "تخرج" للآخر "وتدخله" في نفس الوقت بحيث يكون داخلها استحضار للخارج، والخارج جزء منها وليس محايدا أو مجرد موضوع خامل لها، وعندئذ نجد المستويات الأربعة التالية :

1. الذات الواقعية وهي التي يدرك بها الفرد إمكانياته وقدراته ومكانته والأدوار المناطة به في العالم الخارجي، ويتضمن هذا المستوى من الذات الاتجاهات الشعورية للفرد نحو نفسه، وتتراوح هذه الاتجاهات بين قطبين أحدهما سالب ويتمثل في رفض الذات أو السخط عليها، والثاني موجب وهو يتّجه نحو تقبّل الذات والرّضى عنها.

لهذا المستوى من الذات أهمية كبيرة، لأنها تُحوِّل الأهداف البعيدة للشخص إلى سلوك دافعي يثبت به شخصيته، ويعلن عن هويته، فلدى كل

شخص سويّ أو عادي دافع قويّ لحماية ذاته الظاهرية، وتأكيدها خلال المواقف المختلفة.

2. الذات الاجتماعية وهي ذاتنا كما نعتقد أن الآخرين يرونها، وعلى الرغم من أن هذه النظرة قد لا تكون مطابقة في الواقع للصورة التي يرانا بها الآخرون فعلا، فإن لهذا المستوى تأثيرا مباشرا في سلوكنا والطريقة التي نجهد بها لإثبات هويتنا، وهي ليست حالة سابقة على الفرد والجماعة فالهوية في نهاية المطاف هي مسافة من الجماعة إلى الفرد (التنشئة والتربية)، ومن الفرد نحو الجماعة، عندما يُعبّر بطريقته الخاصة عن عضويته في الجماعة، وحتى عندما يعبّر عن احتجاجه على تلك العضوية.

وتقوم الذات الاجتماعية على حاجتين، أو مطلبين أساسيين لدى كل بني الإنسان، أولهما الحاجة إلى الأمن، وثانيهما الحاجة لاحترام الذات، وبين الحاجتين علاقة جدليّة، فكلما زاد احترام الذات زاد الإحساس بالأمن، وكلما زاد الإحساس بالأمن، ارتفع تقدير الشخص لذاته، والعكس أيضا صحيح. ولذلك تعتبر الذات الاجتماعية هي الهوية الفردية كما يراها الآخرون فينا، وهي مجموع اتجاهات الآخرين نحونا التي تساهم في تكوين فكرتنا عن هويتنا، وهذا المستوى من الذات يعكس "ألوان" الهوية إن صحّ التعبير، وتتكوّن تلك الألوان من الطريقة التي ندرك بها علاقاتنا مع الغير، وآراء الجماعات التي يهمنا الانتماء إليها.

3. الذات الظاهرية : يفسّر الفرد في الغالب القيمة الاجتماعية للذات على ضوء خبراته الشخصية، فهو يحوّل اتجاهات الآخرين نحوه طبقا لمدركاته، وهذه هي الوظيفة التي تقوم بها الذات الظاهرية التي تعتبر وسيلة

الفرد أو طريقته في "إدارة" هويته، وتنظيم اتجاهاته نحو الآخرين، وتُسمى الذات الظاهرية، لأنها الوجه الوحيد من الهوية التي يدركها الشخص حقيقة.

4. الذات المثالية هي النموذج الذي يرغب الشخص، أو يأمل أن يكون عليه، ويتوقف ذلك النموذج المرغوب على مستوى الطموح ومدى تناسبه مع قدرات الفرد والفرص المتاحة له لتحقيق ذاته "وإنجاز" هويته.

تبعا لذلك قد تكون نظرة الشخص لذاته المثالية إما معتدلة أو واقعية. وقد تكون شديدة الانخفاض أو شديدة الارتفاع، ولذلك تأثير في تعامل الفرد مع هويته، فإذا وضع الفرد ذاته المثالية في درجة منخفضة، فإن ذلك يؤدي إلى النيل من احترامه لذاته، عندما يقارن نفسه بغيره ممّن لديهم درجة أعلى من الطموح ويستطيعون تحقيق درجة أكبر من النجاح، ويظهر ذلك في زعزعة الهويّة ودفعها نحو التلاشي بالبحث عن الانسحاب أو الاستغراق في الأرجاع العقابية الداخلية (Intrapunitives).

أما إذا وضع الفرد ذاته المثالية في مستوى عال جدا لا يستطيع تحقيقه في الواقع، فإنه يكون عرضة لمواقف الزمت والإحباط لأن تكرار الشعور بالفشل يُخفّض من تقدير الشخص لذاته وبالتالي فإن الشعور المتزايد بالعجز وما يعقبه من إحساس بمرارة الإحباط يبعد الفرد عن التمييز بين قدراته الحقيقية، وما يمكن أن تحققه تلك القدرات على سُلّم مستويات الطموح، وهو يتدرج من الاعتدال إلى الارتفاع إلى الانخفاض.

إنّ الانتقال من درجة إلى أخرى في سلم مستوى الطموح أمر نسبيّ يختلف من فرد لآخر، فما هو تعبير معتدل عن الذات، أي : ما هو هويّة ناجحة، أو قادرة على تحقيق احترام الذات عند الفرد وعند الآخرين، قد لا

يكون كذلك عند شخص آخر. فالهوية كما سنرى فيما بعد هي الذات في الموقف الثقافي الاجتماعي، وهي كذلك امتداد في الزمن يجمع كل الخبرات التي عاشها الفرد في منحنى العمر الزمني والعقلي والوجداني عندما تتحوّل إلى آليات وديناميّات للذات.

لقد ميّزنا في بداية هذه المقاربة بين مفاهيم كثيرة متداولة مثل الهوية والذات والأنيّة والأنا (Self-Ego-moi) وفيما يخُصّ رصْد الهوية من خلال مستويات الذات وأرضيتها الثقافية فقد فصّلنا القول فيه في الفصل الثاني من دراستنا -(أطروحة غير منشورة)- عن سمات الشخصية عند المجاهد معطوب حرب التحرير (1970).

الهوية ومعالم الانتماء السياسي والثقافي

تلتقي أبعاد الذات ومستوياها المُشار إليها آنفا في تكثُّف رمزي يقوم على معيار الانتماء في مقابل تكثُّف رمزي آخر لا بد منه لأنه يسمح بتحديد مجال انتشار الهوية، أي : تخومها والتعرف على من ينتمي إليها ومن هو خارج عنها. وهذا المعنى فإن الهوية الثقافيّة تصلح كأداة للتمييز نحن (المجموعة الوطنيّة بالتعبير المتداول)، وهم أو الآخرون (أو الأجانب أو الذين لا يحملون الجنسيّة المقنّنة للمجموعة الوطنية).

للمعنى الثقافي لهوية الفرد بعد اجتماعي سياسي، إذا انتقل للدلالة على هويّة المجموعة الجغرافية أو التاريخية، وعندئذ تصبح الهوية أداة للإدماج والإقصاء. فمجموعة الاتحاد الأروبي توسع ماصدق الهوية إلى كل الأعضاء الذين لا يحتاجون إلى تأشيرة، وتخصص لهم في المطارات بوّابات مع أهل البلد، بالإضافة إلى معاملات أخرى تستثنيهم من الإجراءات الملزمة لمن هم خارج الاتحاد. كما هو الشأن مثلا في ألمانيا وفرنسا وبريطانيا التي هي أعضاء أساسية في الحلف الأطلسي (السياسي العسكري بزعامة واشنطن)، ولكنها تُطبق الإجراءات الملزمة للأجانب على مواطني الولايات المتحدة الأمريكية، ولا ترى معظم تلك البلدان أي تناقض بين الوطنية (Patriotisme) والقومية الأوروبية الأشمل.

وتظهر المفارقة في المدلول الثقافي التاريخي للهوية في البلدان العربية فهناك من جهة "جامعة" عربية، تتوزع عضويتها بالتساوي المبدئي على 22 بلدا عضوا، بما فيها دولة فلسطين المنتظرة، وجمهورية الصحراء الغربية بعد تقرير المصير، والتحرير من الاحتلال المغربي الذي أعقب الاحتلال الإسباني. تجمع كل تلك الدول على الانتماء لهويّة واحدة لها امتداد تاريخي ثقافي واحد، يرتكز على الإسلام إما كعقيدة روحية وحضارة، وإما كحضارة خدمتها العقيدة (عند العرب المسيحيين).

ولكن الهوية العامة أو المشتركة سرعان ما تتجزأ إلى قطع متقابلة وفي أحسن الأحوال متجاورة لأن الانتماء إلى هوية قطرية (وطنية) يسبق

الانتماء القومي وهو أمر طبيعي، ولكن غموض مدلول الانتماء القومي وذبذباته العاطفية جعلته حينا يقتصر على الخطاب والمراسيم المناسباتية، وحينا آخر يقف عند الحدود الجغرافية، وحينا يلغيه، وحينا رابعا يضيق نسبيا إلى تجمع إقليمي. ولا شك أن مفهوم الهوية العربية والإسلامية كان أكثر تقبلا وفعالية قبل الثمانينيات مما هو عليه في نهاية القرن العشرين، فلم ترفض الأغلبية الساحقة من الشعوب المغاربية وقادتها وصف المغرب بالعربي كما حدث بعد ذلك ويحدث الآن، لدى بعض التيارات التي تبحث عما كانت عليه قبل الإسلام.

وإذا بحثنا عن مدى الوعي بالهويّة عند فرد أو جماعة، فإن الأمر يتعلق بالانتقال من التفرُّد إلى الإفْراد، أي : إبراز ما هو مختلف عن الغير، وإغفال ما هو مشابه لهم. وهنا تتأكد أهمية المعطى الثقافي، فإذا كان من الممكن أن تكون الثقافة نبعا يغذّي الهويّة الفردية والجماعية، فإن الهوية قد تتحوّل إلى استراتيجية تستخدم الثقافة وحتى تُحورّها لتصبح مغايرة تماما لما كانت عليه من قبل، وتستخدم من أجل الصراع ونفي الآخر.

يرجع الاهتمام العلمي بمسألة الهويّة إلى علماء النفس الاجتماعي وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية الذين عملوا في فرق بحث مشتركة مع علماء الإناسة (الأنثروبولوجيا) ونقلوا البحث في الفترة ما بين الحربين من المجتمعات المغلقة نسبيا (البدائية) إلى إشكاليات الهجرة والتوافق والباتولوجيا الاجتماعية وعلم اجتماع المدينة والتقاطع الثقافي وفقه اللغة واللسانيات والحدود النفسية

(Psychological frontiers) والثقافية للجماعات والمجتمعات والثقافات الفرعية والاتصال أو التماس ثقافي (Cultural contact) إلخ....

تركّز اهتمام علماء النفس الاجتماعي منذ خمسينيات القرن الماضي في البحث عن الأدوات المنهجية الملائمة للكشف عن إشكاليات إدماج المهاجرين إلى الولايات المتحدة والتوافق والصحة النفسية والعقلية بوجه عام، على أساس أن الهوية الثقافية تحدد سلوك الأفراد والجماعات وبافتراض أنها ثابتة إلى حد كبير. ولكن سرعان ما تجاوز البحث فرضية ثبات الهويّة وأرجعها إلى فرضية أخرى أكثر إجرائية، أي : قبولا للملاحظة والتحقيق، تتمثل تلك الفرضية في خضوع الهوية لسياق العلاقات الثقافية البيْنيّة والعلاقات بين الثقافات.

كان منطلق البحث في مجال علم النفس الاجتماعي هو اعتبار الهوية أشبه بجسر بين ما هو فردي (سيكولوجي) وما هو اجتماعي (سوسيولوجي)، وخلاصة للتفاعل بين الفرد وبيئته الاجتماعية، ولكن الطابع الاجتماعي للهويّة لا يخص الفرد، فهو ينطبق أيضا على الجماعة التي تستخدمها كأداة للإدماج والإقصاء، إدماج مشروط بتوفّر عدد من السمات تعتبرها الجماعة أساسيّة (لغة - عقيدة - طقوس- شجرة عائلية إلخ...) وإقصاء من لا تتوفر فيه السمات المشروطة.

نعود بعد هذا المدخل العام للتعرف على مسألة الهوية في مباحث علوم المجتمع، وعلى الخصوص علم الإناسة وهو أكثرها انشغالا بإشكالياتها، وإن لم تعالج

قضية الهوية في البداية باعتبارها مفهوما مستقلا، فقد أسالت حبرا غزيرا تحت عناوين أخرى مثل مسائل الإثنية أو العرقية، وشعائر المرور المرافقة في كثير من الثقافات لدورة العمر (Life cycles) مثل الميلاد والانتقال من الطفولة إلى الشباب إلى الكهولة...، وما يسميه علماء النفس أزمات العمر (Life crisis) وأهمها أزمة المراهقة.

تذهب نيكول ساند زانغر 1988 (N.Sindzingre) إلى أنه يمكن تصنيف السمات التي تحدد الهوية إلى مجموعتين تخصّ أولاهما هوية الأشياء، أي : العلاقة المنطقية التي تتعرّف بها كل جماعة ثقافية على شيء يكون هو نفسه في مختلف الأحوال، كأن نقول : الشجرة هي الشجرة، الجبل هو الجبل، الكتاب هو الكتاب، فيكون أفضل تعرُّف على هويّة شيء -ما- هو تلك العلاقة التجريديّة الأقرب إلى المعادلة الجبرية (أ=أ) وما سوى التطابق الرياضي هو أوصاف أخرى تفصيليّة تنزل من المجرد إلى المُعيّن.

أما المجموعة الثانية فهي تتعلق بهوية الأشخاص والمجموعات البشريّة، أي : الطريقة التي يتعرف بها فرد أو جماعة على التماثل، أو على الأصح التشابه الموجود في خاصية أو مجموعة من الخصائص المميّزة عن بقية الأفراد والجماعات. وبالتالي فإن الهوية بهذا المعنى يمكن أن تبدأ من الأخص وتصعد إلى الأعم بالطريقة التجريبية (Empirisme) أو تنزل من الأعم نحو الأخص وهو المنهج المعتمد في المنطق الصوري، كأن نقول مع أرسطو : الإنسان حيوان ناطق فهو يشبه غيره من الكائنات الحيّة في سمات ويتميّز بسمة لا توجد في أي منها وهي النطق أو اللغة.

نلاحظ أنه في كلتا المجموعتين، الأشياء من ناحية والأشخاص من ناحية أخرى، نجد أن الهوية هي تشابه وتفرّد (Individualisation) وإفراد (Singularité) عند النظر إلى الموروث الحيوي البيولوجي أو المشترك في الموروث التاريخي الثقافي. فإن هويّة الفرد والجماعة تتطلب البحث عمّا يتفرد به هذا الفرد أو الجماعة، وبالتالي فإن الهوية الاجتماعيّة تتحوّل إلى هوية ثقافية عند استخدامها لأغراض التمييز والتصنيف بين "نحن" و"هم" على أساس ثقافي.

هل الهوية واقع موضوعي أم هي تخيل تذايتي ؟

إذا كانت الهوية الاجتماعية عبارة عن جسر يعبر عليه الفرد نحو بيئته الاجتماعية، ويعود في اتجاه معاكس نحو فرديته وتفردّه، بالمعنى الذي أوضحناه آنفا للكلمتين، فإن العلاقة بالثقافة تبدو أكثر وثوقا. فهناك ما يقترب من التطابق بين المفهوم الذي نحدده للثقافة والمفهوم الذي نعطيه للهويّة، يُمثّل التطابق أصحاب الاتّجاه من الموضوعاتيين الذين يرون الثقافة طبيعة ثانية (Seconde nature) للفرد يتلقاها من بيئته وكأنها وراثة تتدخل في تكوينه الجيني.

وقد مهد هذا الاتجاه من الناحية النظرية لكل إيديولوجيات التجذُّر التي تنوّه بالانتماء الإثني الثقافي وتقصر العبقرية على مجموعة بشرية واحدة لا يشاركها غيرها في التفوق والإبداع، وهو التجذّر الذي نجده في أدبيات الميز

العنصري واليمين الراديكالي. ومن الناحية المنهجية فإن المدخل الموضوعاتي (Objectiviste) يفترض أن الأفراد هم مجرّد موضوع للهوية وكأهم مجموعة من طوابع البريد تمرّ أمام آلة تضع عليهم الأختام والذي لا يحمل الختم هو إمّا شخص هامشي وإما (مُتمرد) وبلا جذور. وقد أدت فرضية وجود الهوية قبل الفرد إلى اعتبار عرقية (Racialisation) الهوية، والهوية العرقية مفهوما واحدا.

على الرغم من أن المذهب الثقافي Culturaliste في صيغه الأمريكية الكثيرة يُعنى بالميراث الثقافي ويقلّل من أهمية الجوانب التكوينية، والجينية فإنه يلحُّ على القنوات التي تعبر منها الثقافة، وهي التنشئة والتطبيع، ولكن النتيجة في النهاية واحدة، سواء بدأنا من البيولوجي وبحثنا عنه في الثقافي أو العكس. فإن الفرد ملزم بالانتماء إلى جماعته التي تحدّد بدون استشارته هويته ومعاييرها الموجودة في صورة قائمة أو جرد تبويبي يجمع علنا أو ضمنيا سمات الهوية الإثنيّة والسمات الثقافية الملازمة لها (يُوجد ذلك المسعى في معظم الإيديولوجيات الوطنية (Idéologie nationaliste).

تبدأ تلك السمات -الخصائص بالتغني بالمكان (الوطن) وأفضليته على غيره إلى العقيدة المقدسة إلى اللغة مصدر الفخر والاعتزاز، وفي رأي الموضوعاتيين فإن جماعة بدون لغة (وربما لهجة من اللغة وبدون إقليم خاص بها مثل الغجر)، لا يمكن أن تكوّن جماعة إثنية ثقافية، ولا يمكن أن تكون لها هوية ثقافية أصلية، وقد يكون الإقليم الوطن كله، أو مدينة أو قرية أو حتى حيّ منه (القصبة في عاصمة الجزائر على سبيل المثال). ويمثل الثلاثي المتكوّن من اللغة

والدين والثقافة المرجعية الأساسية والحدود السيكولوجية للجماعة وشخصيتها القاعدية التي حللنا مدلولها فيما سبق.

ولعلّه من الإنصاف أن لا نعمم الحكم السابق على كل اجتهادات المذهب الثقافي الأمريكي، فباستثناء "أ.كروبير" (A.Kroeber) الذي اعتبر الثقافة مرادفة تقريبا للهوية وهما معًا "حقيقة" في حد ذاتها كما اجتهد في البرهنة على ذلك في مقال نشره في دورية الأنثروبولوجي الأمريكي بعنوان الحيوي الأكبر 1917 (The superorganic).

إما الاتجاهات الأخرى فقد ذهبت إلى اعتبار الهوية مزيجا تتدخل فيه الثقافة فلا هويّة بلا ثقافة، ولكن قد توجد ثقافة بلا هويّة. وقد ألحّ معظم تلك الاتجاهات على أهمية التنشئة والتربية في تحديد ملامح الهويّة وإبراز الفوارق التي تميّزها عن الهويّات الأخرى، بل إن نتائج البحث في الثقافة والهوية في مختلف المدارس الأنتروبولوجية الأمريكية قد أثرت في علماء الأحياء ووظائف الأعضاء والجينات فأقروا بأنه ليس للإنسان برنامج جيني يُوجّهه : "إن البرنامج الجيني الوحيد للإنسان هو المحاكاة والتعلّم !".

في مقابل التيار الموضوعاتي يرى التذايتيون (Subjectivistes) أن الهويّة تتجاوز بعدها المتوارث والمنقول وكأنها في حالة سكون نهائي وتنتقل آليا من جيل إلى جيل وعلى مستوى مجموعة من البشر، إن ذلك يؤدي إلى وجود جماعات ذات سمات شخصية متطابقة، فيكون الشخص هو غيره. وقد أوضحنا عند توصيف الهوية من المنظورين الفلسفي والسيكولوجي أن الأنا لا يتطابق مع الأنت والنّحن إلا في حالات الشذوذ والإصابة بالأمراض العقلية

والنفسيّة (الذهان-الفصام-البارانويا...) وفي حالات الفنون المسرحية والسينما توغرافية (تقمص الممثل للشخصية شكلا ومضمونا).

وقد أنكر أصحاب هذا التيار وجود هويّة إثنية ثقافية مغروسة نهائيا في بنية الفرد والجماعة، فالهوية في نهاية المطاف ليست أكثر من إحساس بالانتماء والتعلق بمجموعة تتحوّل عن طريق التجريد إلى إطار تخيّلي. غير أن وجهة النظر التذايتية في بعض مقولاتها تختزل الهويّة وتجعل منها مجرد اختيار شخصي تحكُّمي، وبالتالي فإن أي هويّة فردية أو جماعية يمكن اعتبارها مجرّد تركيب تخيُّلي تستخدمه الإيديولوجيات المُتطرّفة لتحريك الجماهير كما فعل الحزب القومي الاشتراكي (النازي) في ألمانيا وحزب "ميلوزفيتش" وزبانيته في البوسنة والهرسك وكوسوفو وإسرائيل وخاصة أحزابها القومية من الليكود حتى حركة السفاح "كهانة" وجماعة "كلوكلون كلوس" العنصرية في الولايات المتحدة إلخ...

إذا كان للمقاربة التذايتية فضل في التنبيه إلى حركية الهوية وقابليتها للتغير في إطارها العام، فإنها اهتمت في الحقيقة بالمظهر الخارجي للهوية، وتناست أن في الهويّة ما هو ثابت نسبيا، وأن المتغير فيها يحدث في الإطار العلائقي Relationnel والوضعياتي Situationel. من هذا المنظور الحركي تخرج مسألة الهويّة من الممرّ المغلق الذي أدخلها فيه الموضوعاتيون والتذايتيون، وكأنها تارة شيء مُجسّم مثل اللباس الجاهز يلبسه الفرد بالميلاد ويبقى فيه أو ينزعه بالتمرُّد عليه أو الارتداد عنه، وتارة أخرى عبارة عن تركيب مخيالي يختاره الشخص كما يشاء.

الواقع أن بنية الهويّة ليست لاوهما، ولا قالبا من الإسمنت المُسلّح، إنها نظام مزوّد بفعالية اجتماعيّة، ولها تأثير مباشر في المستويات الأربعة للذات التي أشرنا

إليها آنفا، يتكوّن ذلك النظام حسب فريدريك بارت 1969 (F.Barth) من نسيج الوضعية العلائقية، بل هو من تجلياها. إن الهويّة في رأيه ظاهرة مركزية في نظام العلاقات بين الجماعات وتستخدم خارجها لأغراض التصنيف -(من يشابهنا ومن يختلف عنّا)- ولتنظيم التبادلات في كل مجالات الحياة.

إن المُهمّ لتحديد هويّة جماعة، ليس جرْد كل سماتها الثقافية، وإنما التعرف على ما تستخدمه تلك الجماعة من سمات لإبراز التمايز. ويذهب "بارث" في دراسته عن "الحدود بين الجماعات الإثنيّة" إلى أن التمايز بين الهويات يرجع في الحقيقة إلى نوعية العلاقات بين الجماعات والطريقة التي تبرز بها الاختلاف ضمن تلك العلاقات، وبالتالي فإن الهويّة ليست جبِلة أو معطى أوّليًّا ونهائيًّا، بل إنها في حالة بناء دائم ينبغي دراستها من خلال الوضعية العلائقية.

وبهذا المعنى فإن الهوية هي مفهوم متحرك وفي حالة بناء دائم من خلال الوضعيات الكثيرة التي يكون فيها الأفراد والجماعات ونوعية العلاقات الموجودة بينها، وفي كل تلك الوضعيات وما يحدث داخلها من علاقات يقوم شعور الانتماء (Identification) بوظيفة هامة هي تأكيد الهوية أو رسم حدودها، وتظهر أهمية تلك الوظيفة في رسم الأوجه الثلاثة التالية للهوية :

1. الهوية الذاتية (Self identity) وهي التي يحددها أو يرضاها الشخص لنفسه مهما كان رأي الآخرين فيها.

2. الهوية الخارجية (Exo identity) وهي التي يعرفها الآخرون عن الشخص سواء أكانت مطابقة أم مغايرة للهوية التي يقبلها الشخص أو يرغب في الانتماء إليها.

3. الهوية السلبيّة (Negative identity) وتظهر في الوضعيات التالية :

1.3. أقليّة قاهرة وأغلبية مضطهدة كما هو الشأن في الأغلبية من الأهالي في الجزائر والأقلية من الجالية الكولونيالية حيث يبحث الأهالي عن سمات الهويّة المغايرة والتي تؤكد التمايز عن الأقلية ويظهر معنى السلبية في احتقار كل طرف لهوية الآخر واعتبارها سلبية.

2.3. أقليّة مسيطرة وأغلبية مهمشة : في مثل هذه الوضعية تتجّه فئات من تلك الأغلبية المغلوبة على أمرها إلى تبنّي الصفات السلبية التي ينسبها إليهم المسيطرون، ويصل الأمر إلى كراهية الذات والمبالغة في إظهار السمات التي يرغب فيها الطرف المهيمن كما هو الحال لدى شرائح من الجاليات العربية والإسلامية في أروبا والأمريكيّتيْن مثل القابلية السريعة للاندماج، الانضباط الشديد في العمل، المبالغة في إظهار الطاعة...

3.3. الهويّة المفروضة عن طريق الشيوع كما حدث للمهاجرين إلى أمريكا اللاتينيّة من مسيحيي الشام (سوريا، لبنان، فلسطين) في بداية القرن العشرين، هم يعرّفون هويتهم بأنها عربيّة غير أن سلطات بلدان أمريكا اللاتينية وسُكّانها يطلقون عليهم اسم الأتراك (Turcos) وعبثا حاول الجيل الأول تصحيح هذه الهويّة المغلوطة. وكان لا بد للجيل الثاني من تبني هوية بلدان الإقامة والاندماج فيها للتخلّص من هوية انتهت بانهيار الخلافة العثمانية التي حمل الجيل الأول كلّه جوازات السفر والبطاقات الرسمية من إداراتها في بلاد الشام، (د.كوش : الهجرة اللبنانية في البيرو 1997) (L'immigration libanaise au Pérou...).

نرى إذن أن القدرة على إثبات الهوية مرتبطة بالوضعية التي تحتلها الجماعة في المنظومة الاجتماعية ونسق العلاقات فيها، فليس لكل الجماعات نفس القدرة على تحديد انتمائها، لأن تلك السلطة مرتبطة بالمكان الذي تحتله في نسق العلاقات، وقد حلل "بيير بورديو" (P.Bourdieu) هذه المعاينة في بحث بعنوان "الهوية والتمثل" 1980 (L'identité et la représentation)، واستخلص في تحليله أن الجماعات لا تتمتع كلّها بحقّ تعيين هويتها أو فرض ذلك التعيين على الآخرين.

إن ذلك التعيين من اختصاص السلطة التي تخلع عليها الشرعية وتعطيها تعريفا مُقنّنا (شروط اكتساب الجنسيّة مثلا) أو ضمنيا كما هو الشأن في الولايات المتحدة التي تُقدّم فيها الهويّة بتعيين ليس مُقنّنا وهو أن الهوية الأمريكية تتكون من الأبيض الأنغلوسكسوني البروتستانتي (WASP).

توجد سلطة التعيين وتصنيف الهويات دائما على حافة "العنصرة" أو التوزيع العرقي (Ethnicisation) إن لم نقل التمييز بين العناصر للجماعات الواقعة تحت هيمنتها، ولذلك يحدّد الانتماء دائما بناء على الخصائص المورفولوجية (أبيض-أسود-أصفر-ملوّن) والسمات الثقافية الخارجية باعتبارها سمات جوهرية ونهائية مما يؤدي إلى تهميش مجموعة وحصرها في الأقلية أو معاملتها كأقلية، ولو كانت عدديا هي الأغلبية، كما كان الحال بالنسبة للأهالي في الجزائر تحت قانون الأنديجينا (Code de l'indigénat)، والسود في أمريكا حتى نهاية السبعينيات من القرن الماضي، والمهاجرين حاليا في أوروبا والولايات المتحدة قبل ما يسمى أحداث 11 سبتمبر 2001، وخاصة بعدها حيث يتعرض المهاجرون حتى من الجيل الثالث إلى ضغط شديد للتخلّي

عن سماهم الثقافية الخارجية مثل عادات الأكل واللباس والشعائر المصاحبة للعبادات. ويُثار حول سلوكات بسيطة جدل يأخذ أحيانا طابعا سياسيا كما حدث لمن يرتدين (الخِمار أو الحجاب) من تلميذات المدارس على أساس أن ذلك يُهدّد لائكية المدرسة والجمهورية الفرنسيّة. وهذا الموقف يناقض مبدأ الحق في الاختلاف وحرّية التعبير الثقافي الركن الأول للمجتمع الديمقراطي. ولكننا نعرف أن خطاب الواجهة لا ينطبق منذ قرون على الممارسة الفعلية داخل البلدان الغربية وفي علاقات تلك البلدان مع غيرها.

1. الدّولة والهويّة

طبعا ليس من اختصاص العلماء إصدار تعريفات "رسميّة" لهذه الهوية أو تلك، فالباحثون في علوم المجتمع وخاصة التاريخ والاجتماع والإناسة تقتصر مهمتهم على التوصيف والتحليل، وما سوى ذلك لا يعنيهم لأنهم ليسوا مخولين بإصدار الأحكام أو بتنفيذها والقيام بدور (شرطة الهوية)، لقد أصبحت تلك المهمة من صلاحيات الدولة، منذ ظهور نظام الدولة- الأمة التي أخذت على عاتقها مهمة الرقابة والتسيير لكل ما يتصل بالهويّة فهي وكيلها المسؤول عن تسييرها (Gérant).

لقد اتجهت الدولة - الأمة منذ نشأتها إلى التصلب في إدارة الهويّة، وهي لا تعترف على العموم إلا بصورة أحادية للهوية تصفها بالوطنية، وحتى الدول التي تتظاهر بقبول التعددية الثقافية فإنها تُحدّد ضمنيا خصائص طاردة لغيرها، وحاصرة (Exclusive) لمن هم داخلها.

للطرد والحصر، أو المنع والجمع، إجراءات علنية تصل إلى الشعوبية والاضطهاد العنصري والتطهير العرقي الإيديولوجي لكل الجماعات المقصاة أو المطرودة من مجال الهويّة. وهناك أيضا إجراءات أخرى متخفية مثل : بطاقة التعريف والجوازات المغناطيسية، أي : غير القابلة للتزييف، والامتحانات الدقيقة لطالبي الهجرة وحتى التأشيرة، وذكر الدين والمذهب في نفس البلد (لبنان) والانتماء الإثني الثقافي (التوتسي-الهوتو).

تتغلّب في عالمنا المعاصر ظاهرة الانتماء الأحادي، فمن النادر أن تقبل الدولة المعاصرة انتماءً يؤدي إلى ولاء مزدوج جزء منه للبلد الأصلي والجزء الآخر للبلد الذي تعيش فيه الجالية التي تحمل جنسيته، وقد تصبح تلك الجاليات المزدوجة الانّتماء ضحية السخط والانتقام العشوائي، كما حدث للجالية اليابانية بعد قصف "بيرل هاربر" الميناء العسكري الأمريكي على المحيط الهادي في الحرب العالمية الثانية، حيث تمّ التنكيل باليابانيين نساء ورجالا وأطفالا وشيوخا ووضعهم في المعازل والإقامات الجبرية بدون تمييز. وهو ما حدث لذوي الأصول الجرمانية في بريطانيا الذين اعتبرتهم مصالح الاستعلامات والجوسسة المضادة مُجرّد طابور خامس يعمل لصالح العدوّ (ألمانيا النازية).

يلاحظ أن الدولة-الأمة المعاصرة أكثر تصلبا في تحديد الهويّة والانتماء من المجتمعات التقليدية قديما وحديثا، فالقبائل تتكوّن من عشائر متحركة تنقسم وتتجمع بدون حدوث صراعات. كما يتنقل الأفراد والعائلات بين القرى بحرية كبيرة، بل إن الأفراد كانوا "يهاجرون" في العالم الإسلامي من بلد

إلى آخر، دون أن يعتبروا من الغرباء الحاملين لهويّة وانتماء مختلف يقصيهم من المجموعة التي يترلون بين ظهرانيها.

وقد ذكر الرحالة المسلمون في سيرهم وكتاباتهم ما يثبت ذلك، ولعلّ أكثر المدونات توضيحا لمرونة الهويّة والانتماء ما ذكره الرحالة الإيراني ناصر خوسرو في كتاب أشبه بالمذكرات سماه "سفرنامه"، أي : كتاب السفر الذي يقص فيه رحلته ما بين فارس والمغرب الأقصى دون أن يعامله أحد باعتباره غريباً أو مشتبها فيه.

إذا كان من مهام الدولة تقنين الهوية ورسم حدودها وعلاماتها الرسمية، فإن ذلك لا يعني فرضها على من لا يرغب في الانتماء إليها. إذا الانتماء هم محصلة بناء تاريخي ثقافي وجداني يتجسّد في سمات جامعة، ويبدو لنا أن الاعتراض عليها من داخلها هو نتيجة لعوامل ضاغطة من خارجها يرجع بعضها للدولة نفسها بسبب غُلوِّها في المركزية أو إهمالها للثقافات الفرعية والحطّ من شأنها، وشدّة التنويه والإعلاء لهوية وطنية تذويبيّة مما يؤدي إلى التمرد الرمزي الذي تستغله تيارات سياسيّة لأغراض أخرى تكون فيها مسألة الهوية والانتماء مجرّد حصان طروادة، (حركة الاستقلال الذاتي «MAK» في الجزائر).

وقد تتصل بعوامل خارجيّة وخاصة في البلدان التي تتكون من قبائل مقسمة جغرافيا وسياسيا بين بلدان متعددة (حالة الأكراد والتوتسي...) أو بتأجيج للعوامل الداخلية وتحريك من الخارج لأغراض الزعزعة والإضعاف والاستفادة من الخبرة الكولونيالية (الجزائر-الكونغو كينشازا- العراق...)، غير أن الأقلية

المهمشة أو المضطهدة قد تنجح في الحصول على الوسائل التي تفرض بها هويتها وتُحوّل الصورة السلبية المرسومة لها في الخارج وتوجهها نحو صورة إيجابية كما هو الحال لدى السُّود في الولايات المتحدة. وذلك عن طريق التفوق في مختلف الرياضات وهو قيمة عليا لدى الأمريكيين، وفي الغناء والموسيقى (الجاز) والجمال مثل الشعار الذي تردد منذ السبعينيات في أمريكا "الأسود جميل"(Black is beautiful).

بما أن الهويّة تنشأ على صورة بناء اجتماعي يؤدي إلى الانتماء إلى مجموعة فإنه من الصعب بل من المضيعة للجهد والوقت البحث عن مدى نقائها، لأن ذلك المسعى يؤدي حتما إلى تنقيب لا ينتهي عن أصولها العرقيّة الضاربة في أعماق الزّمن، كما أنه في عصرنا هذا لا توجد هوية ذات بعد واحد كما أشرنا عند توصيف الأبعاد السبعة للذات، وهي الهويّة كما تبدو فاعلة من داخلها نحو الخارج.

تُسهّل تلك الأبعاد عمليات الامتزاج بين الهويات وظهور الهويات التركيبية أو الهويّة الامتزاجية (Metisse) بدون أن تصحبها أعراض الصراع والتمزّق. ومن الأمثلة النموذجية للامتزاج الإيجابي ما سجّله المؤرخون عن التساكن بين اليهود والعرب في الأغواط في جزائر ما قبل الاحتلال الكولونيالي حيث تبنى اليهود الهوية العربية الإسلامية. وتذكر "كلير لالو" في بحث لها عن "يهود الأغواط : 110 من حياة اليهود في الأغواط 1852-1962".

(C. Lalou Histoire et memoire 110 ans de vie juive à Laghouat) 1988.

تقول : إن العائلات اليهودية كانت تبعث بأبنائها قبل الاحتلال الفرنسي إلى المدارس القرآنية لتعلم الكتابة والقراءة، وتزور أضرحة الأولياء المسلمين وتتبرك بهم وتُقدّم لهم النذور، ولا تمنعها يهوديتها من القسم المعظم بمحمد صلّى الله عليه وسلّم، وهو قسم يطمئن إليه المسلمون العرب، ويثق فيه اليهود على حدّ سواء. أليس ذلك دليلا ساطعا على التسامح العريق عند الجزائريين وقبولهم للآخر وقبول الآخر لهم، على العكس تماما مما روّجت له الأدبيات والممارسات الكولونيالية من مزاعم التعصب الديني والعنف الجبلي وغرائز العدوانية وكراهية الآخر ؟ ! أليست تلك التهم هي بالضبط ما مارسته عليهم الكولونيالية وما يعانونه اليوم بعد كارثة 11 سبتمبر 2001 ؟.

2. الهويّة أداة للصراع

غير أن التعايش في وئام وتمازج متبادل ليس قاعدة مطلقة فقد تتحول الهويّة إلى أداة للصراع كما هو الشأن في الوضعية الكولونيالية التي عرفتها الجزائر حيث تحوّلت على الرغم من تاريخها الطويل وتراثها العريق بعد سنتين من الاحتلال (1834) إلى مجرّد امتداد جغرافي لفرنسا مما جعل الهويّة تستخدم من كلا الطرفين المتصارعين من منظور استراتيجي، هي بالنسبة للجزائريين كفاح من أجل البقاء، وهي بالنسبة للغزاة الفرنسيين عائقٌ ينبغي إزالته لابتلاع الأرض وتفريغ سكانها من الانتماء إليها وإلى عمقها المعنوي (الدّين واللّغة وهما من أهم دعائم الانتماء إلى مجموعة وطنية).

وقد خصص "ف. بارث" (F. Barth) قسما من دراسته السابقة، لما سماه تخوم الهوية، أي : تعيين حدود الانتماء بين "هم" و"نحن"، وهي تخوم أو حدود توافقية بين ما تعتبره الجماعة مجال انتمائها، وبين ما يسمح به الآخرون لها، ويعتبره الطرفان حدودا اجتماعية ثقافية رمزية قد يكون لها مقابل إقليمي. إن الذي يرسم تلك الحدود ليس هو الاختلاف كما يرى أصحاب المذهب الثقافي فقد تتعايش مجموعتان أو أكثر في وئام وتقبُّل للتعدّد الثقافي. إن الذي يثبت تلك الحدود هو إرادة الاختلاف واستعمال بعض السمات الثقافية باعتبارها معالم للهوية وفواصل لمساحة الانتماء.

في هذا السياق يمكن إجراء دراسة مقارنة عبر ثقافية (Cross cultural) بين السيخ والهنود البراهمية، والتامول والسينغاليين في سيريلانكا، وجماعات "العروش" في الجزائر ومحاولاتها تعيين حدود الهوية والانتماء والشعارات المعبّرة عن ذلك بغض النظر عن الارتباطات السياسية وما يُسمى مطالب المواطنة والديمقراطيّة. وقد يكون من المهم دراسة دوافع وأسباب إرادة الاختلاف في جنوب السودان وتتبع تأثير حركة التبشير والدراسات الأنثروبولوجية التي قام بها العلماء البريطانيون على قبائل البوشمان والدنكا الأنيمية (وثنية) في إطار حركة واسعة للتمسيح.

خلاصة أولية

نستخلص من التوصيف السابق لمفهوم تخوم الهويّة ما يلي :

1. تستعمل الجماعة إرادة الاختلاف عن طريق إبراز بعض السمات الثقافية لرسم حدود الهوية والإعلان عن انتمائها النوعي أو المغاير للمجموعة الأكبر عدديا.

2. إن مجموعات متقاربة جدا ثقافيا يمكن أن تعتبر نفسها أجنبيّة تماما بعضها عن بعض، وقد تستخدم جماعة –ما– ثقافة أخرى أقوى لتأكيد إرادة الاختلاف ومواجهة ثقافة أقرب وأكثر حضورا (حالة حركة العروش وتيار الاستقلال الذاتي MAK).

3. يسمح تحليل "بارث" بالتمييز بين الهوية والثقافة فالاشتراك في ثقافة واحدة لا يعني بالضرورة امتلاك هويّة تلك الثقافة أو إرادة الانتماء إليها.

4. إن نفس الثقافة –يمكن أن تستخدم ذرائعيا بطرق متعارضة، إما لإثبات الهويّة ورسم حدودها وإما لإنكار تلك الهويّة والقفز وراء حدودها.

5. لتفسير اقتراب أو ابتعاد الهوية عن العرقيّة أو الإثنيّة فإن المدخل الكاشف ليس المحتوى الثقافي للهوية وإنما هو دراسة آليات التفاعل التي تستخدم الثقافة من أجل العرق بهدف تثبيت أو تغيير حدود الانتماء لجماعة –ما–، أو إدماج جماعة موجودة خارج الإقليم الجغرافي السياسي.

6. على العكس مما يشاع فإن العلاقات المتواصلة بين عدّة مجموعات إثنيّة متباينة لا تؤدي إلى محو الاختلاف بين الهويات والإحساس بالحدود الانتمائية الفاصلة، بل إن تلك الجماعات قد تنظم علاقاتها المتبادلة في إطار تثبيت الاختلاف، إذ من الممكن أن تؤدي تلك العلاقات المتواصلة إلى تعميق الاختلاف باستخدام آليات الدفاع الرمزي، وهو ما حدث على سبيل المثال لجمهوريات الاتحاد السوفياتي السابق.

7. للهوية حدود متحركة تبعا لتغيُّر الوضعيات الاجتماعية والاقتصادية، يعقب ذلك تغير في زاوية الانتماء، فمن المهم دراسة تنقّل حدود الهويّة

والانتماء بين الطبقات الاجتماعية من مدخلين أحدهما متزامن (Synchronique) وثانيهما متغاير (Dyachronique)، للتعرف عما يحدث على حدود الانتماء من تمدُّد وانكماش، في مجال ثقافي ليس مغلقا تماما، ولا مفتوحا كليا في عالمنا المعاصر.

يمكن القول في نهاية هذه الخلاصة، بأنه لا وجود لهوية ثقافية قابلة للتعريف بصفة نهائية، بمعزل عن الإحساس بالانتماء وإرادة الاختلاف عن الآخرين، فلا جدوى من طرح أسئلة عن الهويّة بهدف إعطائها تعريفا يُحدّد كنهها بشكل نهائي، يأتي من خارجها، فلا فائدة من التساؤل مثلا عمّن هم القبائل أو الشاوية أو الميزابيون أو الطوارق، ولكن من المُهمّ جدّا معرفة ماذا يعني الانتماء إلى تلك الفئات، وبالتالي فإن السؤال الأكثر إجرائية هو : كيف ولماذا في حقبة زمنية وسياق محدد تُثبّت هويّة مُعيّنة أو يعاد فيها النظر ؟ !

الهوية والمسألة اللّغويّة

اتّضح من خلال التوصيف السابق، درجة التعقيد وتنوُّع الإشكاليات التي تُواجه الباحث في مسألتي الثقافة والهوية، وما تؤديان إليه من إحساس بالانتماء يرسم الحدود أو يعبّرها، فإذا نظرنا في علاقة ذلك الثنائي (ثقافة-هوية) باللغة واللسان، واستحضرنا الجدل الدائر في بلادنا حول المسألة اللغوية، ازداد الأمر تعقيدا، واحتار الباحث بين الركون إلى الرأي والموقف، وبالتالي تعبئة ذهنه

وعتاده الفكري لأغراض الاتهام والدفاع، وبين موضوعية تلزم الباحث بوصف الوضعية اللغوية من خارجها على الرغم من أنه موجود في صميمها.

لن ندّعي الموضوعية المطلقة في حقل من علوم المجتمع يطمح للارتقاء لمستوى العلوم الصحيحة، ويستعمل أدواتها على نطاق واسع، ولكنه يطوف حولها اقترابا وابتعادا ويبقى إلى حد الآن، علم الانسان بالانسان فردا أو جماعة، في شؤونه وشجونه، في كل أحواله وتحولاته، لذلك نجتهد في هذا الجزء من الدراسة في توصيف المسألة اللغوية من خارجها بموضوعية لا تستهدف إرضاء أحد ولا إغضاب أحد، في تجاذب يكاد يُطلب فيه من المثقف أن يبدأ بالإعلان عن الجانب الذي يتخنْدق فيه ! ولكننا نعود في المباحث التالية لاستكشاف ما يدور على الجانبين، بدون أن ننسى أننا موجودون داخل الوضعية وليس خارجها.

ولكن لماذا تتّسم المسألة اللغوية في بلادنا بدرجة عالية من التعقيد ؟ سوف نقدم في المباحث التالية (3-4-5) عناصر للجواب ونخصّ منها بالذكر هنا ما يلي :

1. ابتعاد كثير من المقاربات عن توصيف الواقع اللساني في الجزائر وتحليله كما هو في الواقع، وليس كما ينبغي أن يكون.

2. إغفال تاريخيّة الوضعية اللغوية في الجزائر خلال القرنين الأخيرين وحقبة الاحتلال وممارساته الإجرامية التي جعلت من العقيدة واللسان جنسية وملجأ ومؤسساتهما بديلا للدولة التي غيّبها الاحتلال.

3. الاعتقاد ببقاء تلك الوظيفة على حالها بعد استعادة الدولة والتحولات الكثيرة التي حدثت في المجتمع بعد تعاقب جيلين ما بين 1962 و2000 مما جعل

مثقفا يعيش في المهجر يحاكم اللغة وفق ذلك المخيال ويعمم حكمه على كل المنتوج الفكري والأدبي الراهن، يقول السيد سليمان بن عيسى : "اللغتان المكتوبتان هما العربية الفصحى والفرنسية، وكلاهما ليس اللغة الأمّ لأي شخص، نعيشهما عن وعي أو غير وعي باعتبارهما لغتان أجنبيّتان ظهرت الفصحى مع انتشار الإسلام في الجزائر، وظهرت الفرنسية بعد الاستعمار، الأولى (العربية) لغة مقدسة، والثانية دنيويّة" (يومية وهران 2002/10/24 Le Quotidien d'Oran)، لو قارنا بين سليمان بن عيسى وبين كل من إيليا أبي ماضي وجبران خليل جبران لتبينت لنا أهمية إدراك وظيفة اللغة في التبليغ والتواصل، لقد أبدع جبران وإليا أبو ماضي باللغتين العربية الفصحى والإنكليزية وهما في المهجر، وما زال ابن عيسى يبرّر خياراته الحالية بمعاينة منفصلة عما أشرنا إليه في العاملين 1- و2 آنفا.

4. الحضور القوي للغة أخرى تتداخل مع الدارجات -(في شمال الجزائر أكثر من جنوبها المنعزل نسبيا عن الجالية الأروبية)- هي اللغة الفرنسية التي نقلت إليها المعرفة بالجزائر و لم ينقل منها إلى العربية سوى النزر القليل من حمدان خوجة ومرآته إلى الفنان سليمان بن عيسى الذي حصل على الجائزة الكبرى للفرنكفونية "SACD" سنة 1993 بعد حوالي عقدين من العمل المسرحي بالدارجة العربية في الجزائر.

5. م يظهر في الجزائر طيلة القرنين 19 و20 شريحة معتبرة نسبيا من الأدباء والمفكرين المطلعين بتعمق وإتقان على الأدب والفن والفكر في الغرب الأروأمريكي الذين عبروا عنه بلغة عربية إبداعية كما حدث في مصر ولبنان وسوريا وإلى حد ما في تونس والمغرب وباستثناء عدد قليل نسبيا من مفكري

وأدباء الحركة الوطنية وخاصة جمعية العلماء بقيت العربية لغة تقليدية محاصرة وتداولها شبه سري في الكتاتيب والزوايا والفرنسية اللغة الرسمية ولغة الحياة العامة ولغة الحداثة أو العصرنة كما يُقال اليوم.

6. نعرف أنه باستثناء الحالات النادرة لما يعرف بالعصاميين فإن التعليمين الثانوي والعالي أو الجامعي هما المشتلة الأساسية للثراء اللغوي والانتشار الكمي والكيفي للّغة، أيّة لغة، إلى جانب حركة الثقافة التي ترعاها الدولة من حيث التنظيم والتمويل والطبع والنشر والإعلام عن طريق الكتاب والصحيفة والموسيقى والمسرح والمتاحف، وهو قطاع عانى من التضييق بل كان جزءا من الكفاح الوطني ضد دولة الاحتلال ونظامها العنصري الغاشم الذي تفطّن منذ القرن 19 إلى أنّ بقاءه يتطلب إخضاع الجزائريين بطريقتين تتمثل الأولى في تثبيتهم في التخلف ودفعهم كما يقول "آجرون" (C.A.Ageron) نحو حالة التوحُّش الحيوانية، وتستهدف الثانية منع وصول الجزائريين إلى تكوين عالٍ باللغة الفرنسية وحتى نظام المدرسة المزدوج اللغة الذي بدأ في النصف الثاني من القرن 19. أقتصر على ثانوية واحدة في ثلاث مدن كبيرة في الجزائر وشن عليه غلاة الكولونيالية حملة محرضّة على غلقه لأنه أصبح مغذّيا للوطنية، "ويمكّن الجزائريين من فهمنا" (المحنة الكبرى للكاتب، المطبوعات المدرسية 1999).

7. من مفارقات التاريخ أن أول جامعة على النمط العصري في العالم العربي والإسلامي أُقيمت في الجزائر العاصمة سنة 1897، أسست بعدها بأكثر من عقد جامعة فؤاد (القاهرة) بمصر سنة 1908 وكانت الجامعة الثالثة جامعة دمشق بسوريا سنة 1913 وكانت الجزائر سنة 1962 هي أقلّ بلدان المنطقة توفرا على حملة الإجازات الجامعية وحسب عدد من الإحصاءات التقريبيّة

فإن عددهم لم يتجاوز 350 أغلبهم في الطبّ والصيدلة والقانون ولآداب، بعضهم زاول الدراسة في فرنسا، وقد كان عدد سكان الجزائر من غير الأروبيين في نهاية سنة 1962 يتجاوز عشرة ملايين نسمة 94 % من نساءهم أُمّيات و87 % من رجالهم أُمّيين أو لم يتجاوز السنوات الأولى من الابتدائي.

8. لا بدّ أن نذكّر في هذا السياق أن قيادة الثورة قد أولت التكوين أهمية كبيرة وحسب السيد عبد السلام بلعيد الذي تابع عمليات التكوين في عهد الوزيرين عبد الحميد مهري وتوفيق المدني في الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية 1958-1962 فإن عدد المتكونين خلال تلك الفترة تجاوز الألف موزعين على جامعات المغرب والمشرق العربيين والمنظومة الاشتراكية والولايات المتحدة وبعض البلدان الغربية الأخرى التي كانت تُوجّه لها البعثات للاختصاص في العلوم والتكنولوجيا وسوف يكون لهذا التوجيه نتائج ومضاعفات منذ نهاية الستّينات إلى اليوم، والجدير بالملاحظة أن اللغة لم تكن المقياس الوحيد للتوجيه فقد كانت توفد إلى الاتحاد السوفياتي والمنظومة الاشتراكية وحتى الولايات المتحدة بعثات من الذين زاولوا تعليمهم باللغة العربية.

إن استحضار عناصر من التشكل التاريخي المجتمعي للوضعية اللغوية في جزائر النصف الثاني من القرن 19 وكل القرن العشرين، لا يتضمّن إصدار حكم قيمة على أي طرف من فعاليات المجتمع الجزائري فقد مثّلت أغلبّيته المقاومة الشعبية والتيارات الفاعلة في الحركة الوطنية التي وصلت في منتصف القرن العشرين إلى آخر مواقعها الدفاعية ومحاولات البحث الفاشلة عن مخرج

سلمي في مواجهة غير متكافئة فكانت الثورة الشعبية وحرب التحرير الفيصل الدّموي والمخرج الوحيد للخلاص والنجاة من الهلاك.

إذا تعلق الأمر بالطرف الفرنسي فليس هناك حكم قيمة بل هناك معاينة للدمار الشامل الذي حلّ بالجزائر في حقبة حالكة من تاريخها، فلن نكون أوّل ولا آخر من يُحمِّل الطرف الفرنسي الاعتداء المتواصل لأكثر قرن وثلث على أرض الأجداد وعرضهم، وهدم البنية الثقافية والاجتماعية، وفق خطة شيطانية محكمة من مضاعفاتها جعل اللغة الفرنسيّة -كما يقول إبراهيم سعدي- "عوض أن تكون غنيمة حرب على حدّ تعبير كاتب ياسين تتحوّل إلى أداة صراع وتفكيك داخل المجتمع " (اللغة والمجتمع "الشروق" 2002/04/22).

اللسانيات الاجتماعية والنظام الرمزي للتواصل والخطاب

نعود بعد هذا التوضيح إلى متابعة المسألة اللغوية باعتبارها ظاهرة اجتماعية فلا وجود لمجتمع بشري بدون لغة منطوقة فقط أو منطوقة ومكتوبة، ومن البديهي أنه لا وجود للغة بدون مجتمع يستعملها للتعبير عن ثقافة، وقد لاحظ هردر (J.Herder) أكبر فلاسفة ألمانيا في منتصف القرن 18 أن تعدّد الثقافات يرجع في الحقيقة إلى تعدّد اللغات، كما اجتهد "إدوارد سابير" (E.Sapir) في وضع نظرية عن العلاقة بين اللغة والثقافة من مدخل علم الإناسة وهو من مؤسسّية الأوائل، وقد أشرنا إلى مساهماته الهامة عند مناقشة الحقول المعرفية لمفهوم الثقافة.

تقوم فكرة "سابير" على فرضية عُرفت باسم "سابير –وُوْرف" (Sapir-Whorf) ومؤداها أن اللغة ظاهرة ثقافية بل إن الثقافة نفسها هي في النهاية لغة، وهو يعرف اللغة بأنها نظام للاتصال ووسيلة لتنظيم وتصنيف التجربة الحسّية، وقد خفّف الباحث من التعميم السابق وعبّر عنه بوجود ارتباط (Corrélation) مباشر بين النموذج الثقافي والبنية اللغوية، وأبرز في بحث نشره سنة 1921 بعنوان "اللغة" أهمية التأثير الذي تمارسه اللغة على نظام التمثُّلات لأي شعب ؟، فاللغة موصل للثقافة، وتتأثّر بدورها بالثقافة، وبالتالي فإن هناك تداخلا بين بنية اللغة وتراكيبها وبين نمط الثقافة، ومن الواضح أن نظرية "سابير" تُبطل مقولة أن اللغة هي مجرد أداة حياديّة أشبه بأنبوب يعبر من خلاله أيّ مضمون نريد توصيله إلى الآخر.

وقد توصّل "ك.ليفي شتراوس" في دراسة عن الأنثروبولوجيا البنيويّة (Anthropologie structurale) نشرها سنة 1958 إلى جملة من النتائج من أهمها :

– إن هناك علاقة وطيدة ومعقّدة جدا بين اللغة والثقافة.

- يمكن النظر للّغة باعتبارها منتوجا ثقافيا.
- إن اللّغة هي الشرط الأول لنشأة الثقافة.
- تتوقف التنشئة والتطبيع، أي نقل الموروث الثقافي، على اللغة فلا يمكن أن يكتسب الشخص آليات السلوك والتوافق إذا كان في جماعة لا تتخاطب بلغة مثل حالة الصمّ-البُكْم العاجزين عن ترميز الجمل والمفردات وتحويلها إلى إشارات كما هو الشأن في المعوّقين حسيا (Andicapés sensori moteurs).

• لكل ثقافة بنية مُماثلة تماما للّغة، ويتبيّن من هذه النتيجة التي استخلصها "شتراوس" المصاعب التي يعانيها المترجمون الذين ينقلون النثر والشعر من لغة إلى أخرى مهما كان تمكُّنهم من اللغة التي ينقلون منها وينقلون إليها.

ليس من اهتمامنا ولا من اختصاصنا الخوض في الأطروحات الواسعة والمتراكمة في علم اللسانيات وفقه اللغة والصوتيات القديمة والمعاصرة وأدبياتها عند العرب ومن سبقهم وجاء بعدهم، إن الذي يهمنا في هذا السياق هو العلاقات بين اللغة واللسان من جهة والمجتمع من جهة أخرى، وبتعبير أوضح مدى تأثير الواقع الاجتماعي على الواقع اللساني والعكس.

أخذ هذا المجال من البحث عدة مسميات نذكر منها : اللسانيات الاجتماعية (Sociolinguistique) – اللسانيات السوسيولوجية (Sociologie linguistique) – والانثرولوجيا اللسانية (Anthropolinguistique)– الاثنولوجيا اللسانية (Ethnolinguistique) – الجغرافيا اللسانية (Linguistique géographique) أو الانتشار المكاني للألْسُن– علم اللهجات (Dialectologie) إلخ....

هل أن تلك التسميات عبارة عن عناوين لمجالات مختلفة من البحث في الظاهرة اللغوية في علاقتها بالظاهرة الإجتماعية ؟ أم هي مداخل متنوعة لنفس المجال تسخر مناهج ونظريات العلوم المجاورة ؟ يرى بعض نقاد هذه المباحث أن اختلاف التسميات يرجع في حقيقة الأمر إلى اختلاف المدارس، وأهمها ثلاثة أولاها المدرسة الألمانية ومن أشهر علمائها "ولهيلم فون هامبولت" (W.Von.Humbolt) في منتصف القرن 19، من أشهر مقولاته أن بنية أية لغة تتضمن حتما تحليلا ومنظورا لمجمل العالم الخارجي، وقد طور اللساني

الأمريكي "ب .لي. وورف" (B. Lee. Whorf) هذه الفكرة وارتأى أن الحدود الحقيقية بين الأمم وبين الحضارات هي حدود لغوية وليست جيوسياسية ولا عرقية، إن اللغة في رأيه هي التي تقود الحضارة.

أما المدرسة الثانية فهي أنغلو-أمريكية، وهي من أكثر المدارس عناية بالمدخل السوسيولوجي والأنثروبولوجي لعلم اللسانيات على اعتبار أن اللغة ظاهرة اجتماعية أو على حد تعبير "لا بوف" 1962 (W.Labov) في قراءاته عن سوسيولوجيا اللغة (Bock in reading on the sociology of langage) هي دراسة فعل ظواهر المجتمع في اللسان وتأثير العوامل الاجتماعية في تشكلات اللغة أي العلاقة العلّية بين اللغة مفردات ونحوا وصرفا وسياقا وبين الجماعة والمجتمع الكلي، وقد كان لمدرسة "فرانز بويز" (F.Boas) تأثير كبير على مباحث الانثروبولوجيا اللسانية في الولايات المتحدة، بسبب اهتمام "بويز" وتلاميذه بإتقان لغات الجماعات البدائية باعتبارها مدخلا لا مناص منه لفهم أنماط الثقافة أو منوالاتها (Patterns) المتميزة والتعدد اللساني في مجتمع واحد (Multilinguisme) وما يسميه "ج. فيشمان" (J. Fishman) الوطنية اللسانية أي شدّة تعلق الجماعات المهاجرة إلى الولايات المتحدة بلغاتها الأصلية (الإيطاليون المكسيكيون اليابانيون الصينيون إلخ...).

كما ساهمت دراسات علم النفس الاجتماعي المتقدمة جدا في الولايات المتحدة في تطوير مناهج البحث في اللسانيات الاجتماعية، عن طريق تطبيق استبيانات ومسوح ميدانية واسعة النطاق مثل تلك التي أجراها "لوبوف" 1966 (W.Lobov) في مدينة نيويورك وديتْرُويْت ونُورْويتْش متبوعة أحيانا باستجوابات

من تصميم علماء الاجتماع مثل تلك التي أجريت على عيّنات كبيرة من أحياء الجانب الشرقي من نيويورك للتحقق من فرضيّة العلاقة بين اللهجة والمتغيرات الصوتيّة والشرائح الاجتماعيّة في الطبقة الاجتماعية نفسها وبين الطبقات.

وقد وقع الاختيار في اللغة الانكليزية الأمريكية على حرفي "الراء" (R) و"الذال" (The) وقد افتتح "لوبوف" هذا التحقيق الواسع مجالا ثريا للبحث لتطبيق مناهج علم الإناسة (الأنثروبولوجيا) في لَهَجيّة المدينة وعلى الرغم من أن السلوك اللغوي في وضعية الاختبار لا يكون طبق الأصل أي تلقائيا 100/100، وتكييمه (Quantification) بالمعادلات الإحصائية لا يعطي صورة مطابقة للكلام العفوي بين الناس فإن استخدام مناهج علم النفس الاجتماعي وفرعها المعروف بعلم النفس اللغوي قد طورت المباحث التقليدية التي تركها د "بياجية" (Piaget) وتلاميذه.

أسفرت المنهجيات الجديدة عن نتيجة هامة مؤداها : أن وظيفة اللغات لا تقتصر على الاتصال فقط، بل لها علاقة قابلة للتحقيق بالملاحظة والتجريب، هي التمييز بين الطبقات وإظهار ما بينها من صراعات وفروق في نمط الحياة، وقد قدّم "ب.برنشتاين" (B.Bernestein) الأخصائي في علم النفس الاجتماعي نظرية سماها النظام الاجتماعي اللساني للطبقة العليا (Upper class) يقابله نظام آخر للطبقة الدنيا (Lower class)، وفي رأيه فإن الانتماء لإحدى الطبقتين يحدد الفروق المعرفية وقدرات الإدراك وأشكال التفكير.

لم تمنع الروائح العنصرية المتضمنّة في نظرية برنشتاين -(أغلبية السود الأمريكيين في الستينات متواجدون في الطبقة الدنيا)- من تفسير الإخفاق المدرسي

بالصراعات السياسية والثقافية عند ما يكون البيض والسود في فصل مدرسي مختلط (!) ولمدى ابتعاد العامية المستعملة عن الإنكليزية المعيارية (Standard).

هناك مدرسة ثالثة فرنسية ذات تقاليد عريقة تمتدّ جذورها إلى الدوركايمية ومقارباتها الوضعية وإلى البنيوية السسيولوجية، فقد اهتم "أ.مييي" (A. Meillet) بالتنقيب عن الأسباب الاجتماعية الكامنة وراء الوقائع اللسانية وذهب إلى أن المتغير الوحيد الذي يسمح بفهم التحولات اللسانية هو التغيّر الاجتماعي، بل إن تلك التحولات اللسانية ليست أكثر من واحدة من نتائجها.

وقد ساهم "أ.مييي" مع "جول موجان" (J. Mougin) في إجراء التحقيقات الأولى عن "نطق الفرنسيّة المعاصرة" وقاموس "نطق الفرنسية في استعمالها اليومي" 1941 بهدف استعمال اللّغة في وضعية مجتمعية عادية، أي خارج المخبر والتجريد النظري الذي يطمح إليه علم اللسانيات، سبقت تلك التحقيقات دراسة ميدانية قام بها "أ.غوشات" (A. Gauchat) 1906، وقد توصل إلى نتائج لم تتضمّنها أي من فرضياته، من أهمها، أنه لا وجود لوحدة صوتية داخلية للعاميّة على مستوى المجتمع المحلّي وأن التباينات تتوزّع على الأفراد حسب السّن والجنس (ذكور-إناث)، وأن القيام بالتحقيق مرّة ثانية يؤدّي إلى نتائج مختلفة.

من بين النتائج النظرية لهذه التحقيقات الميدانية أن التباينات اللسانية داخل لغة واحدة لا ترجع كلها للأفراد وخصائصهم المورفولوجية والصوتية بل إنها أيضا من فعل المؤسسة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد، وهي النتيجة التي توصّل إليها في نفس الفترة تقريبا "فرديناند دوسوسير" (F. De Saussure)

انطلاقا من أن اللغة في كل مستوياها هي مؤسسة اجتماعية قسم منها يتصف بالوحدة هو اللسان (Langue) وقسم منها متغير نسبيا هو الكلام (Parole) الذي يخضع للمتغيرات (Variables) التي أشرنا إليها سابقا، وقد اعتمد واحد من أعمق الباحثين في فقه اللغة وهو "ن.تشومسكي" 1965 (N. Chomsky) على ذلك التمييز لوضع نظريته في علم النحو ونظرية البنيات النحوية في اللغة (Syntatic structures) وارتأى أن اللسان هو في النهاية مجموعة من الوقائع تجري بين متحدث وسامع.

ينبغي أن نُؤكّد أن التصنيف السابق للمدارس لا يعني أنها كانت تعمل منفصلة بعضها عن بعض، فذلك التصنيف لا يزيد على التعريف بالمكان الذي يجري فيه البحث واللسان المعني بالتجريب والتنظير، ولا ريب أن نشاط البحث في اللغة وعلومها هو علامة لا تخطئ على ثراء تلك اللغة واتساع رصيدها العام والمتخصص في العلوم والمفاهيم الجديدة، ورقي الأداء اللغوي في النثر وفنون القول وأميرها بلا منازع وهو الشعر، ولذلك قيل إذا أردت أن تعرف حضارة أمة فانظر في معجمها !

يظهر ذلك التداخل أو على الأصحّ التواصل العلمي بين المناهج والنظريات في استخدام أحد مناهج علم النفس الاجتماعي المعروف بتحليل المضمون أو تحليل الخطاب (Discours) لمعرفة بنية الكلام ووظائف المنطوق كلمة أو جملة أو حرفا ضمن سياق الحديث، وهو مدخل يجمع بين وظيفية "مالينوفسكي" البريطاني وسلفه "سابير" الذي سبق سنة 1921 على دراسة مفهوم الخطاب (Speech) المتخصصين في دراسة التعبير والمحادثة (Conversation) قبل "ج.مونان"

و"سالكوف" في فرنسا وهما من المهتمين بتحليل الخطاب في اللغة الفرنسيّة من مدخل البنية النحوية.

لقد أضاف منهج تحليل الخطاب مفاهيم ومقاربات جديدة لمباحث اللسانيات الاجتماعية نذكر منها على سبيل المثال وقائع الخطاب (Speech acts) والبنية الاجتماعية في نشاط المحادثة والفروق بين بداية المحادثة ونهايتها والمحادثة باعتبارها كُلاّ في سياق اجتماعي، ومكان الجمل ودلالاتها فيها.

يتبيّن من اللّمحة الأوّلية السابقة أن علم اللسانيات الحديث يدين في تطوره لمناهج العلوم المجاورة على الرغم من أنه علم قائم بذاته تضرب جذوره في الحضارات القديمة وخاصة اليونانية والرّومانية والإسلامية كما أوضح ذلك المسار "و.ياسْبِرسنْ" (O. Jesperson) في دراسته عن تطوّر اللّسان 1894 (Progress in langage)، وكان لمناهج علوم الاجتماع والنفس والأنثربولوجيا دور كبير في تعدد فروعه، كما ساهمت في ظهور مباحث وثيقة الصّلة بعلوم الطب مثل "الأرتوفونيا" وهو فرع من علم النفس العيادي (Psycho. Clinique) يعنى بعيوب النطق.

من تلك الفروع التي تتجاوز إثنا عشرة فرعا فإن واحد منها يهُمُّ سياقنا المحلّي بما يعج به من جدل حول اللغة الأولى والثانية ألا وهو الأُزدواجية اللغوية (Bilinguisme) والتعدد اللغوي (Multilinguisme) في النظام التعليمي والتنوّع (Diversité) اللّغوي في المجتمع بوجع عام، وقد كان لعلماء الإناسة قصب السبق العلمي في هذا الميدان بسبب عنايتهم المبكرة

بدراسة المجتمعات البدائية ومعرفة لغات التخاطب السائدة فيها ومعايشتها في شؤونها اليومية، وقد أشرنا إلى مقاربات "سابير" و"بويز" وروث بيندكت ورالف لينتون ومالينوفسكي إلخ... ودراستهم للتنوع الثقافي اللّساني لدى المجموعات المتساكنة في بلد متعدد الأعراق والأصول الثقافية، مثل الولايات المتحدة.

لقد شدّ انتباه أولئك الباحثين وجود لغات متميّزة تماما لدى جماعات تكوّن مجموعة (Communauté) واحدة مترابطة بعلاقات اجتماعية وثيقة، وعلى العكس من ذلك توجد جماعات تشترك في لسان واحد ولكنها تعتبر نفسها اجتماعيا وسياسيا مختلفة أي لا تشعر بروابط الوحدة والانتماء لكيان واحد.

تقدم هذه المجتمعات وضعيات اجتماعية لغوية ثقافية شديدة التعقيد بسبب شيوع التعميمات اللاعلمية والتفاضل العاطفي بين الألسن واستحالة وجود تساوي تام بين اللّسانين في المجتمعات الثنائية اللغة وتحديد العوامل التي تضفي المكانة على لغة دون أخرى ومسألة اللّهجات في اللغة الواحدة كما هو الشأن في اللّغة العربية، فهناك من يعتبر عامياتها لغات متميّزة على أساس أنها لغة الأم بينما تعتبر الفصحى أو اللغة الكلاسيكية كما يسميها الفرنسيون والمستعربون منهم بوجه خاص لغة المدرسة ولغة الشعائر الدينية.

هناك في مسألة الازدواجية والتعددية اللغوية عدّة وضعيات اجتماعية لسانيّة حاول بعض الباحثين تنميطها من حيث الاتّجاه نحو اللغة، أو من ناحية تخطيطها أو من حيث مكانها في النظام التعليمي، كما قام بذلك

كل من "ج.فيشمان" (J. Fishman) و"س.فيرغسون" (C. Ferguson)، وقد ميّز الباحثان بين الازدواجية أي استخدام شخص واحد للغتين لكل منهما نظامها البنيوي والصوتي الخاص (عربية، فرنسية، اسبانية، انكليزية...) وبين تعايش لغتين جنبا إلى جنب أو وجود دولتين لمجموعتين تتحدثان لغة واحدة أو لغة ذات مستويين أحدهما مكتوب ومقوعد والآخر شعبي (Diglossie).

وقد ساعدت الاختبارات المصممة لقياس الاتجاهات (Attitude) نحو اللغة عند الآخر في اكتشاف نسبيّة الانتماء للأصل اللغوي كما هو الحال بين الصّرب والكروات وهما مجموعتان تنتميان إلى جذع لغوي واحد من ناحية التركيب والقواعد النحوية، ولكن المجموعتين تعتبر لغة كل منهما مختلفة، ونتيجة لهذا الاتجاه الراسخ فإن لغة الصّرب غير مفهومة عند الكروات كما أن اللغة الكرواتية غير مفهومة عند الصرب، كما تبيّن من تجارب أجريت في "كيبك" الكندية أن الشخص الذي يعيش في بلد يستخدم أكثر من لغة يتأثر بالاتجاه الذي يتكوّن لديه عن لغته من طرف الناطقين باللغة المهيمنة (وهي اللغة الانكليزية في حالة الكيبك) وغالبا ما يكون اتجاهه نحو لغته سلبيا (وهي الفرنسية في حالة الكيبك أيضا) ويتبنى موقف أصحاب اللغة المهيمنة على لغته الأصلية (كما هو الحال لدى شريحة من الجزائريين متعلمين وأمّيين ولا نقول نخبة بعد قرن من الاحتلال وبعد الاستقلال).

الإشكالية اللغوية في الجزائر من خلال الدراسات المتخصصة والمقالات الصحفية

لننظر الآن في التعبير عن ذلك الاتجاه كما يظهر في كتابات بعض الجامعيين الجزائريين والأقلام الصحفية فضلا عن فنون الغناء المتمثل في الراي والتيار التمردي أو الاحتجاجي خاصة عند معطوب الوناس وباعزيز وإلى حدّ ما عند إيدير، والمسرح التهكمي أو الساخر في "اسكتشات" الممثل فلاق إلخ...، نقتصر في هذا الجزء من المقاربة على توصيف الاتجاه نحو الوضعية اللغوية (Langagiere) من خلال عينة من الكتابات التي تعكس مواقف واتجاهات نحو اللغة، بدون تعليق إذ أننا سنترك الرأي للمباحث التالية (من 3 إلى 5).

1. نماذج من المقاربات الجامعية

من بين الأعمال الجامعية الكاشفة عن إشكاليات الوضعية اللغوية في المجتمع الجزائري مجموعة من الأوراق قدمها باحثون في معهد اللغات بجامعة مولود معمري (تيزي وزو نوفمبر 1999) جمعهم ملتقى حول "مكان أشكال التعبير الشعبي في تعريف ثقافة وطنية" ترأس لجنته العلميّة الأستاذ عبد الرزاق دوراري الذي ذكّر في مقدّمته لأوراق الملتقى بثلاث مرجعيات أو مسلمات اصطناعية ومغلقة منتجة للخطاب الثقافي وخطاب الهويّة :

1. خطاب القومية العربية (Panarabisme) الذي يغفل التنوع ويغلب العاطفة على العقلانية.

2. خطاب الأمة الإسلامية (Panislamisme) بتلوين عروبي الذي يستهدف الارتباط بالأجداد والإحياء أو تحقيق النهضة من خلالهم، وهو مثل سابقه يرفض الاختلاف حتى في التفكير.

3. الهوية البربرية الأصلية والأوسع (Panaberbérisme) التي تضمُّ إلى جانب عدد من البلدان الأخرى المجاورة التي لها علاقة بتامزغا مثل : تونس – المغرب – النيجر – مالي – بوركينافاصو – جزر الكناري... وهو مسعى يغفل عن الواقع المتعدد والمختلف لكل تلك البلدان ويعوضه بالأسطورة.

تتفق الخطابات الثلاثة السابقة في خطاب المرجعيّة الأسطورية وبينما يتجه الخطابان الأولان نحو المشرق يعود الثالث نحو الغرب (العربي)، وتُطْرح كلّها باعتبارها خطابات متعارضة تحتقر الواقع. أما المرجعية التي يقدمها دوراري بإعتبارها نقطة انطلاق نحو المستقبل، وليس كأصل وإنما كمعلم لانفتاح الأنا الجماعي على ما هو عالمي فهي الجزائرية أو الجزأرة (Algerianité).

يعود الكاتب لتوضيح الأفكار السابقة في ورقته (ص. 67-79) عن "جدلية الواحد والمتعدد في التعابير الثقافية للمجتمع الجزائري من مدخل السيمائية الاجتماعية" وينتهي بمرافعة حماسية عن الضرورة الموضوعية للاعتراف بالواقع الاجتماعي اللساني للتعددية اللغوية في بلادنا، فليس من صالح الدولة ولا من صالح البربرية تعطيل التعدديّة اللّغويّة في الجزائر، (وهل تستطيع فِعل ذلك ؟)

والتعدديّة اللّغويّة حسب ترتيب الكاتب هي كالتالي : فرنسيّة – عربيّة المدرسة – العربية الجزائريّة – أنواع البربرية.

كما أن الإسلاموية (L'Islamisme) لن تتمكن من منع وجود أديان أخرى وأشكال أخرى من أسلوب الحياة بما فيها اللاّدين. إنّ المجتمع الجزائري مُتَّجه حتما إلى المتعدد الذي يكون واحدا إذا نظرنا إلى هندسته المجتمعية بمستوى عال من الإدراك.

من بين الأوراق الهامة التي قُدمت في ملتقى فوج البحث في الأثنو–سيميائية واللسانيات الاجتماعية تحقيقات ميدانية في النظام التربوي الجزائري ولغة التعليم واكبت موجة النقد الرسمي والحزبي الايديولوجي للمدرسة، ومصادقة البرلمان سنة 1998 على قانون تعميم اُستعمال اللغة العربية حوّل النقاش إلى حرب مواقع، وإلى حد ما إلى مجرّد دفاع عن مصالح مكتسبة عند البعض، ومستلبة ينبغي اُستعادتها عند البعض الآخر، ولا ينفي ذلك وجود طرف ثالث ينطلق من قناعات فكرية لا شرقية ولا غربية، ويبدو لنا أن هذا الطرف هو الأقلية وخاصة بعد أحداث 1988 والأزمة المفروضة التي أعقبتها بعد 1992.

في إطار المدرسة والاتجاه نحو اللغة قدمت الأستاذة دليلة مرسلي ورقة حول : "المعلمين الجزائريين ولغاتهم : التمثلات اللغوية" وهي عبارة عن بحث يدخل في مشروع جماعي للتعرف على الديناميات الاجتماعية اللسانية في عدد من البلدان الفرانكوفونية وموضوع تحقيقها الميداني هو التوصيل اللغوي أو ما تسميه مرسلي مع غيرها من الباحثين وسطاء اللسان (Mediateurs de la langue).

تُصنّف الباحثة هؤلاء الوسطاء أو الموصّلين للغة في الأم وليس الأب مطلقا، والأطفال فيما بينهم، وبالنسبة للّغة الفرنسية تعتبر المعلّمة في رأي مرسلي أكثر الوسطاء تأثيرا، يأتي في الدرجة الثالثة الكتاب ومكتبة المدرسة وروائع "فلوبير" و"زولا" ....

ارتأت الباحثة أنه لتحديد ما تسميه الهوية اللسانية ينبغي أولا جرد المعرفة اللسانية للمعلّمين الجزائريين وهم غالبا ثنائيو اللغة وقد يكونون ثلاثيي اللغة (Trilingue) (عربية-فرنسية، أو عربية-فرنسية-بربرية)، وقد اعتمدت في ذلك على التقدير الذاتي (Auto-évaluation) وعلى المصطلحات التي يستعملها أفراد العيّنة لتعيين تلك اللغات.

وينبغي ثانيا معرفة طريقة امتلاك تلك اللغات والظروف التي تمّ فيها ذلك الامتلاك ووسائل التحصيل، وثالثا توضيح فكرة ناقل اللغة أو وسيطها وهي تعني في اللسانيات الاجتماعية الشروط التي تسمح بحدوث الوساطة أو نقل اللغة.

بعد هذه التوضيحات الأولية تعرض الباحثة المنهج الذي استخدمته وهو المحادثة غير المباشرة وتقول إنه منهج كثيرا ما يلجأ إليه الباحثون عندما يتوفرون على معطيات كافية عن الوضعية الاجتماعية اللسانية وتزعم "أن لدينا توصيفا وافيا للوضعية الاجتماعية الجزائرية" ونحن لا نتفق مع الباحثة في هذه المسلمة، ففي حدود اطلاعنا لم تحظ العربية ولهجاتها ولا الأمازيغية ولا المزيج بينها وبين الفرنسية ولا استعمال الفرنسية كلغة متميزة (Arabo-Franco-Bèrbère/Français) بدراسات لسانية وصوتية لهجية (Diaglossia) متنوّعة ومتواصلة، ولذلك فإن المسلمة ليست أكثر من مصادرة على المطلوب، توهم

القارئ بأن وجود التراكم العلمي أمر بديهي ومن باب تحصيل الحاصل، وقد نتساءل عن مدى تمثيل العينة للمجال اللساني الجزائري ؟

كما أن المحادثة (Entretien) سواء أكانت غير مباشرة كما استعملتها د.مرسلي أو مباشرة (Face to face) تكون في البحوث الحقلية أداة أولى أو ثانية قبل اختيارات أخرى أو بعدها لإعطاء المنهج مزيدا من الموضوع والصحيّة (Validité) والتقليل من نسبة الموقف الاصطناعي وتأثير اللغة وموقف السبر والاستقصاء بين سائل ومجيب، ولاشكّ أن عدم مراعاة هذه الشروط قد يؤدي إلى نسبية الصحيّة وتدخّل اتّجاهات الباحث عند استخلاص النتائج.

إن ملاحظاتنا تتوقف عند منهج الباحثة ولا تمتد إلى نتائج البحث كما ألتزمنا فيما سبق، وهذه النتائج تلخّصها دليلة مرسلي في ثلاث على النحو التالي :

1. ليس هناك نفور بين المخبرات (عيّنة البحث) من لغة الأم، لا من حيث مسارهم اللساني، ولا من حيث تقديرهم لكفاءاتهم في اللغات المكتسبة، بل هم يشيرون إلى رابطة عاطفية بتلك اللغات، وهناك البعض من أفراد العينة يعبرون عن المطلبية الأمازيغية، ويتمنّيْن الاعتراف بها كلغة وليس لهجة (نلاحظ أن كان ذلك قبل تعديل الدستور وأعتبار الأمازيغية لغة وطنية).

2. ليس هناك أي أثر لمشاعر صراعية تجاه اللغة الفرنسيّة، ولا وجود لأي تعبير صراعي بين الفرنسيّة واللغات الأخرى، كما أن توصيف الجرد اللساني المقدم من المخبرات يدفع للقول بأن الفرنسية تحتل موقعا مهيمنا في الحياة العائلية، ولكن تلك الهيمنة لا تثير أي أسف أو شعور بالذنب.

3. تثير العربيّة الفصحى (Standard) على ما يبدو (في رأي الباحثة دائما) القدر الأكبر من عدم الارتياح، وما يشبه الشعور بالإكراه أمام حلم مستحيل يتمثل في التحكم في اللغة العربية، كما أن هذه اللغة تبدو بعيدة وكأنها بقيت على حدود الحياة اليومية على الرغم من أن هذا المجال يُسمّى وطنيا ؟ (وعلامة الاستفهام في النص).

في نفس الملتقى قدّم الأستاذ فاروق بوهدية من جامعة وهران ورقة تحت عنوان : ملاحظات أولية عن استخدام اللغة وعلاقتها بالثقافة والهويّة في الجزائر (Some observations on langage use ; culture and identity in algeria)، حدّد موضوعها بالبحث عن تغيّر الخطاب اللّغوي في سياق حضريّ جزائريّ، ومسرد المفردات العربيّة المستعملة ودلالاتها عن العلاقات بين المتخاطبين وأرضيتهم الثقافية الاجتماعية، الهدف كما أعلن عنه الباحث في صدر ورقته هو استخلاص بعض التعميمات عمّا سمّاه المسرد المستعمل في العربية الجزائريّة (The lexical use of Algerian arabic).

قبل أن يقدّم السيد بوهدية عرضا موجزا عن الأدبيات المتخصصة في الموضوع من باحثين عرب مثل : م.بدوي وف.قدورة وس.الحسن وف.زيادة، وباحثين أجانب مثل : أ.فرغسون وأ.ف.بيستون وهـ.بلانك، حدّد المقصود بكلمة لغة عربيّة، وهي تعني عنده مجموع الأنواع المعروفة بالعربية الكلاسيكية والعربية المعيارية الحديثة والعربيّة الأدبية والعربية المتداولة بين المثقفين إلخ... وهو يقول إذا سألت شخصا في الشارع ما هو عدد اللغات المتداولة في الجزائر ؟ لأجابك : إنها العربية والفرنسيّة والبربرية (Berber)،

ولكن لغة البلاد هي العربيّة الفُصحى، ويذكر الباحث أن الفصحى كان ينظر إليها على هذا النحو قبل أن تعتمدها كل دساتير البلاد، أي قبل الاستقلال.

يستعرض الباحث بعد تحديد مجال ورقته، الدراسات المتخصصة في الموضوع التي أشرنا إليها فيما سبق وهيّ تهتمّ بانتشار العربية وتنوّع أداءاتها ومساردها وعامياتها التي بقيت في مجمل مفرداتها متصلة أو مشتقة من فصحى واحدة، غير أن انحدار المنتوج الأدبي خلال القرنين 18 و19 ساعد على ابتعاد العاميات عن الفصحى نطقا و لم توضع لها أي قوعدة (نحو، صرف، رسم...) ورسخ المحلّية وصعّب من الاتصال بين التعبير التقليدي والثقافة الشعبية من جهة، والمنتوج الثقافي بالفصحى من جهة أخرى، ومن المعروف أن هناك عددا من العاميات بعدد البلدان وبعدد الجهات في كل بلد.

ويلاحظ الباحث أن التطور النسبي -(حركة التحديث واليقظة)- الذي ظهر خلال المرحلة المعروفة بالنهضة لم يكن له تأثير يذكر على توحيد اللغة وإعادة الفصحى إلى مكانتها في المجتمعات العربية وبقيت محصورة بين النخب، والسبب هو انتشار الأميّة بين الأغلبيّة الساحقة من شعوب المنطقة.

قام الباحث بجهد استقصائي معتبر لدراسة الكيفيّة التي تعمل بها اللغة والثقافة والهويّة في سياق حضري وتتبّع مسار الألفاظ ونطقها ودلالتها وأصلها الريفي أو الحضري أو الريفي الحضري، وبرّر اختيار المدينة الجزائرية على أساس أنها مجال مفتوح يساعد على ملاحظة التغير في مقابل المجال الريفي المثقل بالتقاليد التي تغطّي التغير الاجتماعي واللّساني، وتبطئ من ظهوره، وبالتالي قابليته للملاحظة.

للتحقق من الفرضية السابقة وضع الأستاذ بوهدية جداول لعيّنة من الألفاظ العربيّة موزعة بين ريف ومدينة أو مأخوذة من اللغة الفرنسيّة منطوقة وفق صوتية عربيّة أحيانا باتّجاه أو رغبة من الشخص للتوحد بالحداثة ونمط الحياة الغربية (a Tendency to identify onself to modernity or to western life style) شمل ذلك التصنيف عدّة مجموعات مثل أسماء اللّباس والأدوات المترلية والعبارات التي تدلّ على النقود...، وقد أنهى الباحث ورقته بالتنبيه إلى أن مساهمته ليست أكثر من بداية لنقاش عام حول مسألة اللغة والثقافة والهويّة في جزائر اليوم، والأداء اللغوي في الخطاب المتداول بين الناس، وللتعرف على ديناميات التغير اللّساني والاجتماعي، وما يظهر من مفارقات في المجتمع كما تبدو في إطار المدينة.

هناك ملاحظات في حدود النصّ المنشور تتعلّق بتحديد مدلول المصطلحات والمفاهيم مثل ثقافة -هوية-لسان-لغة-كلام-التغير الاجتماعي-المستوى الوطني لتداول الكلمة-المستوى الجهوي إلخ...، لا شكّ أن هناك مفاهيم يصعب تحديدها في مجتمعنا مثل ريف-مدينة، أين يبدأ الأول (الريف) ؟ وما هي حدود الثانية (المدينة) ؟

وإذا تعلّق الأمر بمسارد الكلمات المستعملة فإن مدى دلالتها وحدها على الطبقة الاجتماعية والدخل، نسبيّ جدا في بلادنا، لأسباب كثيرة منها تحفظ أهل الريف في الكشف عن وضعيتهم الاقتصادية وارتباط الطبقة، والمكانة في الطبقة بعوامل أخرى في الريف الجزائري، مثل تاريخ الأسرة، أو المرتبة في الطريقة والزاوية، وحتى النوادي والجمعيات التي تكاثرت مع فجر الحركة الوطنية وفي الفترة ما بين الحربين.

أما في المدينة فإن الألفاظ تتعرّض لاستعمالات بلاغيّة متعارفة بين أولاد "الحومة" لا يدرك معناها غيرهم من أبناء حومة أخرى، وهو تقريبا ما يحدث

بين الخلان ورفقاء المهنة، لذلك فإن مسارد الكلمات يمكن أن تكون مدخلا إضافيا مع مداخل منهجية أخرى تجمع بين أدوات التحقيق (Invéstigation) السوسيولوجي واللساني وعلم النفس الاجتماعي.

أما آخر الملاحظات فهي تتعلق بمقارنة يمكن أن يجريها متخصصون وغير المتخصصين في اللسانيات الاجتماعية والمسالة اللغوية في جزائر الأمس واليوم، تتمثل تلك المقارنة في تحويل فرضيات إلى نتائج عن طريق عيّنة (تعسفيّة) ومصممة سلفا لإثبات آراء الباحث نفسه، بغض النظر عن الواقع الأكثر ثراء وتنوعا، وهو التوجه الذي لازم ورقة الأستاذة مرسلي، بينما يبتعد بحث السيد بوهدية عن التموقع المسبق والانتصار لمذهب أو لتيار لساني في الساحة الجزائرية وصراعاتها الإيديولوجية السياسية التي تدور بين فصائل مما يسمى أحيانا النخبة وأحيانا الطبقة السياسية ولعلّ أكثر مضاعفات تلك الصراعات على تجانس الأمة هو استخدامها منذ الثمانينيات لأغراض التجنيد السياسوي وأبعادها عن مكانها الحقيقي ألا وهو مراكز البحث والدراسات الأكاديمية المتخصصة.

2. أمثلة من منابر الرأي الصحفية

إلى جانب الدراسات التي قام بها جامعيون من معاهد اللغات الحيّة والعلوم الاجتماعية، وعدد قليل من الملتقيات حول المسألة اللغوية في جزائر ما بعد التعددية التي عرضنا نماذج منها فيما سبق، إلى جانب كلّ ذلك نشرت الصحف عددا كبيرا من المساهمات في منابر الرأي وسخّرت أعمدتها لكثير من وجهات النظر المتعارضة.

لقد كانت الصحافة طيلة العشرية الماضية مسرحا لمناظرات حامية الوطيس، على الرغم من أن لذلك الانشطار اللساني والسياسي تاريخ طويل بدأت بوادره عمليا منذ منتصف القرن التاسع عشر ونظريا منذ 1834 بعد إعلان إدماج الكيان الجزائري في الدولة الفرنسية الذي حول الجزائريين إلى مجموعة بشرية لا هي من المواطنين، ولا هي من الأجانب والغرباء.

شهدت تلك المناظرات أوجها من الحدّة والتباين بين سنتي 1996 -(تصاعد المواجهة بين فصائل الإرهاب وهجماته الفظيعة في المدن والأرياف)- وسنة 1998 التي شهدت التفعيل الأول لقانون تعميم استعمال اللغة العربية (تمّ تجميده قبل ذلك بحوالي ست سنوات) بتنصيب المجلس الأعلى للغة العربية وقبله المجمع الجزائري للّغة العربية في شهر سبتمبر من نفس السنة 1998.

حدثت تلك المبادرات في وضعية بالغة التعقيد تحولت فيها التعدديّة إلى انفراط وحرية التعبير إلى استعداء ولعان وطلب النجدة من خارج الوطن، وضعية وصل فيها الصراع الدموي ذروته، يتقابل فيه طرفان :

يتشكّل الطرف الأول من الأجنحة المتشددة في التيار الإسلامي الذي خرج من الإرهاصات الأولى للحركة الإسلامية القديمة العهد في الجزائر، وهي ليست كلها مستوردة من "الإسلاموية" الدولية كما يقال، وحتى إن كان لبعضها علاقة مع نظيراتها في العالم الإسلامي وخارجه، فهي لا تختلف عن الدولية الاشتراكية أو الديمقراطية المسيحية في العالم الغربي، وبعضها يلتقي بدرجات مختلفة مع ما يسمى التيار الوطني التقليدي أو ما يطلق عليه خصومه تيار الثوابت الوطنيّة الذي عبر عنه المرحوم الإمام عبد الحميد بن باديس بمقولته الشهيرة :

شعـــب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب
من قال حاد عن أصلــه أو قال مات فقد كذب

تطلق بعض الكتابات الصحفية على هذه التشكيلة من المواقف والاتجاهات أوصافا موحّدة لأغراض المجابهة، وهي تعرف أنها ليست كتلة مُسطّحة ونمطية، تصل تلك الأوصاف أحيانا إلى الكاريكاتورية والتشهير، من بينها أصولي (Integriste) ظلامي إسلاموي، قرون أوسطى (Moyen ageux)، بعثي إسلاموي وإغفال التعارض بين الوصفين السابقين ليس بسبب الجهل بما بينها من تباين، بل هو يعني رفض لهما معا (أي رفض للتسيّس الدّيني والعروبة مجتمعين أو مفترقين) إلخ...

تطرح تلك الفصائل مسألة الكفاح من أجل الرأي تحت مصطلحات كثيرة منها المغالبة والجهاد والنضال والعودة للاقتداء بالسلف الصالح (السلفية) والدّعوة والتكفير... والأسلمة أو التطبيق الصارم لأحكام الشريعة بالتي هي أحسن أو بالتي هي أخشن أي استعمال "المحشوشة" والعنف والإرهاب الاستئصالي والانتقامي والملاحظ أن التيارات والمواقف السابقة متواجدة في العديد من الأحزاب وتنظيمات المجتمع المدني والقليل منها (إسلامية أو وطنية) يتبنى العنف كمنهج لفرض الرأي أو الوصول إلى السلطة، وخاصة بعد منتصف العقد الثاني من التسعينيات، وقد فصلنا فيها القول في مقاربة سابقة بعنوان : الأزمة المفروضة على الجزائر 19، دار الأمة" 1998.

أما الطرف الثاني فيتكون أيضا من تشكيلة متعددة، تتدرّج من التيار الحداثي الوطني الذي لا يناهض الانتماء العربي الإسلامي للجزائر، ويطمح لتبوّء اللغة العربية مكانتها في المجتمع وفي المنتوج المعرفي والأدبي، حتى وإن كان كأفراد لا يتعامل بالفصحى وأحيانا نادرا ما يستخدم الرصيد المتواضع من العامية المحلية في الشؤون اليومية، ويستخدم اللغة الفرنسية في كل شؤونه العملية وحاجاته الفكرية، وقد لا يكون التدين Religiosité بالنسبة إليه المعيار الأول أو القيمة الأساسية للحكم على شخصية الآخرين وسلوكهم، وهذا الفصيل هو الأقل تعبيرا عن مواقفه، ومن المحتمل أنه يخشى أن يصنّف في التشكيلة الأولى.

يتوسط ذلك التدرج جماعات من المحايدين وهم ليسوا فصيلا منظما حسب قواعد حزبية أو على نمط جمعيات المجتمع المدني المهيكلة في سياقات حزبية وإيديولوجية وهو يتكوّن من رجال الأعمال البراغماطيين الذين يرون أن الاشتغال بمسألة اللغة والدين وأدبيات الوطنية مضيعة للوقت وغير ذي مردود اقتصادي (مالي)، وحتى إذا تصيّد البعض منهم اتجاه الريح الذي يلائم طموحاتهم الاقتصادية، فإن تعاطفهم مع حزب أو انضمامهم إلى جمعية ليس هدفا في حد ذاته بقدر ما هو مطيّة نحو الثروة التي مازالت مرتبطة بالسلطة أيا كان مذهبها السياسي، فقد أصبح الجاه والمكانة أكثر ارتباطا بالجمع بين الثروة والموقع في السلطة، ولم يعد الماضي النضالي (1954-1962) العامل الأكثر أهمية للحصول على تسهيلات والارتقاء من طبقة إلى طبقة أعلى اقتصاديا، كما كان الأمر حتى بداية الثمانينيات.

يقابل أقصى اليمين -(وقد لا يكون هذا الوصف دقيقا هنا)- في التشكيلة السابقة(التيارات المرتبطة بالفلك الإسلامي)، تشكيلة أخرى، هي مزيج من اليسار المنحدر من الحزب الشيوعي في الجزائر بتسمياته المتعددة بعد الاستقلال، وشريحة من ورثة النخبة الأكثر تأثرا بالمدرسة اللائكية، ومفهوم النظام الجمهوري الفرنسي وليد الثورة الفرنسيّة وعصر التنوير، وشريحة أخرى مطابقة أو على الأصح هي امتداد للسابقة، مولعة باللغة وأسلوب الحياة الفرنسي، كما هو في فرنسا، وليس بصورته اللاإنسانية في جزائر القمع ونظام الأنديجينا، وانتقلت من الفرانكوفونية وهي تعني هنا إتقان اللغة الفرنسيّة والاطلاع على معارفها وأدابها، إلى الفرانكوفيلية وهي عبارة عن إرادة الخروج من الثقافة "الأهلية" والإندماج الذهني والسلوكي في ثقافة الآخر. لدوافع كثيرة من بينها التخلص من التخلف والأركائكية والارتقاء إلى الحداثة والتقدم.

يطلق الخصوم على هذه التشكيلة اسم الفرانكو-شيوعيين، أو الفرانكو-لائكيين، أو حزب فرنسا، أو الفرانكوبربريين أو الاستئصاليين، ويعتبر أعضاءها أنفسهم الأنصار الوحيدين للنظام الجمهوري والحداثة (Modernisme) والديمقراطية ويستعملون نفس المصطلحات والخطاب السياسي الشائع في فرنسا، ويتبنون نفس المعارك التي تخوضها الفصائل السياسية المتنافسة على السلطة في باريس بخلفياتها التاريخية المتميزة بالنسبة للبلدان الأروبية الأخرى.

لا نجد لتلك الخلفية التاريخية مقابلا مماثلا في بلدان لا يقل تاريخها أهمية مثل ألمانيا وبريطانيا وإيطاليا وإسبانيا ومجموع الشمال الأروبي المحتفظ بالنظام

الملكي، باستثناء "فيلندة"، والوثيق الصلة بالكنيسة البروتستانتية ذات الكهنوت الأكثر تحررا وبراغماطية من الكنيسة الكاثوليكية التي تتجه اليوم إلى العمل السياسي العالمي المكشوف أو المُقنَّع على مستوى قيادتها العليا المتمثلة في البابا الحالي وأجهزة الفاتكان النشيطة.

وجدت تلك التشكيلات بمختلف انتماءاتها الإيديولوجية والثقافية في المطلبية البربرية التي عادت إلى الظهور في صورة احتجاجية منظمة نسبيا وعلنيّة منذ سنة 1980 أقول وجدت ساحة للصراع من داخل نظام الحكم وخارجه وأصبحت الحركة البربرية بتشكيلاتها (Constellation) أو تسمياتها الكثيرة في قلب المعركة السياسية، ليس اللّسان سوى جانب منها، فاللّعبة والرهان يتمثلان أساسا في التحولات الاقتصادية السياسية الجارية على قدم وساق، وما ستكون عليه العلاقة بين السلطة والثروة ونوعية الإصطفاف أو التموقع الجيوسياسي لجزائر العقد الأول من هذا القرن.

لا يعني ذلك التقليل من أهمية اللغة والثقافة في التجنيد الحزبي والتأثير الإيديولوجي باعتبارهما تقعان في صميم المجال الرمزي الذي وظفه الحزبان المتنافسان على النفوذ في منطقة القبائل، وجعل منه أحدهما عنوانا للحركة : "التجمع من أجل الثقافة..." بإضافة كلمات أخرى من قاموس الخطاب المفيد وخاصة في الخارج مثل : ديمقراطية مواطنة جمهورية لا تيوقراطية إلخ...

يطالب أنصار ذلك الاتجاه المتواجد في الحزبين السابقين وأجهزة الدولة وبعض الأوساط التكنوقراطية والطبقات الجديدة ذات الحظوة باستبعاد اللغة العربية من وضعية اللغة الوطنية والرسمية أو على الأقل إعطاء اللغة الفرنسيّة

نفس المترلة، ويقدمون الفصحى باعتبارها موجودة بشكل اصطناعي على هامش الخريطة اللّسانيّة في الجزائر، فهناك في رأيهم لغتان ليستا لغة الأم لكل الجزائريين هما العربية الفصحى والفرنسية ولغتان هما العامية أو الدارجة العربية والأمازيغية وكلاهما يمثل الأصالة والخصوصية الجزائرية (L'Algérianité)، كما عبر عن ذلك الروائي بن عيسى.

هناك طرف آخر موجود داخل الساحة الجزائرية وخارجها في آن واحد هو الذاكرة الكولونياليّة لأوساط فرنسية تعتبر نفسها وصيّة على التوجهات الكبرى للسياسة الجزائرية، والمعبر الوحيد لعلاقاتها مع العالم الخارجي، تعتمد تلك الأوساط النوستالجية على أجهزتها المتنفذة في وسائط الاتصال والإعلام ومراكز البحث والتكوين التي نجحت في حصر التحديث والعصرنة -(وهو أمر يتطلّع إليه معظم الجزائريين)- في المجال الثقافي الفرنسي وحده.

ساعدت النكسة الخطيرة التي تعرضت لها الجزائر منذ نهاية الثمانينيات، وحالة الحصار غير المعلن عليها بتهمة الإرهاب بمعناه المطاط، ساعد كل ذلك على ممارسة مزيد من الضغط والتلاعب والابتزاز، كما أوهم البعض من نساء ورجال السياسة والفكر بأن فرنسا هي الملجأ الوحيد والملاذ المتبقى فوق كوكب الأرض، وقد سمح هذا الاختراق لقوى الضغط بامتلاك ورقة ثمينة اسمها اللجوء السياسي من نظام الحكم ومن شرور الإرهاب ومآسي القتل للقتل واغتيال أنصار الجمهورية والديمقراطية، أو أنصار الإسلام السياسي.

لا نتوفّر مع الأسف على استفتاءات تعتمد مقاييس كاشفة نسبيا عن الاتجاهات السائدة في الرأي العام، تسمح لنا بتقدير يتجاوز الانطباع الشخصي، عن مدى تأثير الإعلام الخارجي على مواطنينا في الأرياف والمدن، ومختلف طبقات المجتمع واللغات الأساسية للاتصال والمهنة والجنس إلخ...

لكننا نفترض أن الإعلام الفرنسي الموجّه نحو المشاهد والقارئ والمستمع في الجزائر، يوظف التراكم الكبير لمعلوماته عن الجزائر، منذ الاحتلال وإلى اليوم، ويستفيد من النشاط الثقافي الواسع الذي انتقل إلى فرنسا قبل الفتنة وأثناءها مثل التأليف والنشر والغناء والمسرح ذي الدور الأحادي (One man show).

يضاف إلى كل ذلك مشاركة فعاليات فكرية وسياسية جزائرية في الموائد المستديرة التليفزيونية، وقسم كبير من ذلك المنتوج الثقافي والفني يقوم على الدفاع أو الاحتجاج والنقد اللاذع للسلطات المتوالية ونظام الحكم ورموزه ومرجعياته، وفي مقدمتها العلاقة بين الدولة والإسلام والإعلان المبدأي عن اللغة العربية لغة وطنية ورسمية والمنظومة التربويّة وتاريخ الجزائر بكل مراحله، ولا ننسى أن للإعلام الموجّه من الخارج محطات فرعية مثل إذاعة البحر الأبيض المتوسط (Midi -1-) التي تستخدمها المملكة المغربية للنبش والخبش أحيانا بأظافر من المعارضة الجزائرية، ولتحويل أنظار الشعب المغربي الشقيق عن مشاكله السياسية والاقتصادية المتفاقمة.

نورد بعد هذه الملاحظات التمهيدية منتخبات دالة على نوعية المقاربات التي تقدمها الصحافة الموسومة بصحافة القطاع الخاص أو صحافة الرأي أو الصحافة المستقلة، بدون أن نخوض في ميلادها والتيارات والأحزاب والهيئات

الأخرى التي تميل إليها أو تنطق باسم توجهاتها، إذ أن الانتماء الحزبي والإيديولوجي ليس في نظرنا مأخذا، إنما المأخذ هو إخفاؤه أو ادعاء الحياد المطلق، وهو أمر عسير المنال في مجال الاتصال والإعلام.

تتوزّع تلك المنتخبات على عدد من سنوات الأزمة المفروضة على الجزائر من 1996 إلى حركة العروش في مستهل الألفية الراهنة، وتكشف بوجه عام عن مداولات وحيدة الجانب في المسألة اللغوية بأقلام جامعيين أو صحافيين من صناع الرأي العام.

نبدأ بمقال نشرته صحيفة الوطن بتاريخ 20 و21 نوفمبر 1996 للأستاذ رابح سبع تحت عنوان "الجامعة والمجتمع الكلام رهين اللغة" يخصص مدخله للتنديد بحالة الاختناق التي وصلت إليها الثقافة في الجزائر، وضحالة المنتوج المعرفي، وانهيار الجامعة الجزائرية بسبب المؤامرة الظلامية للتعريب، وتحت عنوان فرعي مؤداه "التعريب أيضا ودائما" (L'arabisation encore et toujours) يتحدث الكاتب عن رفع التجميد الذي فرضه مرسوم 02-92 بتاريخ 1992/07/04 على قانون تعميم استعمال اللغة العربية الذي يدخل حيز التنفيذ حسب ذلك التشريع في الخامس من جويلية 1992، ويصل مبتغاه في نهاية قصوى لا تتعدى سنة 1997.

يخصص الأستاذ سبع بقية الجزء الأول من مقاله إلى الإجابة على مجموعة من الأسئلة تحت عنوان "التعريب والكلام الإجتماعي" من بين تلك الأسئلة : كيف نظر المجتمع الجزائري وينظر الآن إلى إشكاليّة التعريب ؟ كيف يتلقى الآن نصف ترسيم اللغة الأمازيغيّة ؟ كيف سيتلقى فيما بعد الاعتراف باللغة العربية الجزائرية ؟

يرى الكاتب أن اللغة تأخذ في الجزائر أهمية مركزية ويستدلّ على ذلك بالنقاش الدائر حول اللغة الأمازيغية التي تختلط أحيانا –في رأيه دائما– بالثقافة

الأمازيغية، وبردود الفعل الانفعالية على مطالب الاعتراف باللغات الجزائرية، سبب ذلك هو انعدام التبادل بين ثقافات تعيش في حيّز جغرافي مشترك وتَهرُّب كل طرف من تساؤلات يطرحها الواقع اللساني الفعلي في الجزائر من بين تلك التساؤلات أين توجد حدود اللغة المستعملة (Formel) والرسمية (Officiel) والفعلية (Réel) ؟ كيف يتصور الناس ويعيشون الثقافات الوطنية المتنوّعة في نظام لساني هو في حدّ ذاته في إعادة تشكيل مستمر.

كيف نفكر في السبل الكَفيلة بولوج العالمية اللسانية، وبالتالي التصاق كل تلك الثقافات اللسانية الجزائرية بموكبها الحداثي في تقسيم دولي للثقافة يتّجه أكثر فأكثر نحو عدم التكافؤ ؟ بغض النّظر عن ضروب الدا يلاما الخاطئة حول التقابل بين الحداثة والتقاليد، والخصوصية والعالمية، والوطنية والجهوية، تبدو علاقة اللسان بالثقافة عسيرة على التمحيص والتحليل، وخاصة عندما نبحث عن التناقضات الموجودة بين اللغات الجزائرية الداخلية وما يسمى الثقافات الخارجية، وبوجه خاص ثقافة المستعمر السابق.

بعد توصيف للوضعية اللغوية في الجامعة الجزائرية وتحليل مفاهيم الازدواجية والثنائية اللغوية (عربية-فرنسية)، يلاحظ الكاتب إذا نقلنا الازدواجية (Belinguité) من الحالة السيكولوجية للفرد إلى الحالة الثقافية الاجتماعية، ومن ترميز لغوي ثنائي إلى ترميز متعدد اللغات، فإننا نجد الساحة اللسانية في الجزائر تتّسع لأربع لغات : إثنتان مكتوبتان وإثنتان شفهيتان، ولكن الهدف من التعريب هو تعويض اللغة الفرنسية باللغة العربية في النظام التربوي وعلى مستوى المجتمع كله.

يقول السيد رابح سبع إن عملية تعريب العلوم الاجتماعية في الجامعات الجزائرية تتراوح بين الضغوط المباشرة والتشرط المعرفي، وهو يُقلّل من جدوى مراكز التعليم المكثف للّغات (C E I L) التي أصبحت تسمى معاهد تعميم اللغة العربية والتعليم المكثف للغات (I G L A E I L) الموجودة في العاصمة - وهران-قسنطينة-عنابة-باتنة، وعيب هذا النوع من التعليم في رأيه، هو أنه لم يقم على أي بحث بيداغوجي أو تقصي لمناهج تعليم اللغات، كما أنّ المباشرين للتعليم هم غالبا من أساتذة التعليم الثانوي، وكأن العملية مجرد محو لأمية الكبار بلغة أخرى، أما بعثات التعريب إلى سوريا والأردن فقد نُفذت على عجل، وكان لها مردود هزيل، فقد كانت مجرد تضحية لضغوط الإيديولوجية المنادية بالوحدة العربية، ولذلك تمّ التخلي عنها، أما التعاون اللساني في النطاق المغاربي فقد بقي مجرد شعار يقتصر على الجانب الرمزي لا غير.

أما المقالة الثانية فهي للسيد عبدو الإمام (Abdou el Imam) دكتور في اللسانيات، في صحيفة الوطن بتاريخ 1998/06/17 تحت عنوان : "متى يصدر قانون الجزارة اللسانية" يذكر فيه بمقال سابق نشره في الجزائر-الأحداث Algérie – Actualité في شهر ديسمبر من سنة 1989، نوجز بعض ما جاء في مقال 1998 على النحو التالي :

- يتساءل الكاتب في البداية عن مُسوِّغ تصويت المجلس الشعبي الوطني على قانون تعميم استعمال اللغة العربية قبل وقت قصير من إجراء الانتخابات التشريعية.

- إن هذا القانون يرهن مستقبل الأجيال الصاعدة، إنه في رأي د.عبدو طريقة ملتوية لربط وثاق على الكلام ومنع أي نقاش حول موضوع اللغة.

- يلتقي السؤالان السابقان في قضية واحدة هي مستقبل الديمقراطية.

- يقدم الكاتب بعد ذلك سلسلة من التساؤلات الاحتجاجية عن لغة هي في رأيه سراب 14 قرنا، فلو أمكن التحكم في العربية المرتبطة بالإسلام، لاكتشفنا المعاني العميقة في القرآن، ويتحدى المُشَرِّع (أو السلطة) مشككا في نوياه الكامنة قائلا إذا كان المقصود هو الإصلاح اللغوي ليبدأ أولا بترسيم اللغتين الأساسيتين للأمة الجزائرية وهما المغربي (Le Maghribi)، ويقول إنه العامية والأمازيغية، وفي مرحلة انتقالية لنحتفظ بالفرنسية باعتبارها لغة الحداثة العالمية، ويقترح تعبئة وطنية لعلماء اللغة واللسانيين لمدة عشر سنوات لاستعادة الأشكال الطبيعية والتاريخية لثقافة الأمة وتنظيمها.

- لقد جاء نصّ تعميم استعمال اللغة العربية وهي لغة فوق وطنية (Supranationale) عشية أحداث ألقت بالجزائر في جحيم الإرهاب واللاأمن، بعد أن كادت تلوح بوادر الأمل.

- على الرغم من أن المْلمح اللغوي للجزائر يتميز بقدر كبير من الوضوح، لكن إرادة الهيمنة السياسية حولت الوضوح إلى صراع بين أنصار مزعومين عن العربية أو عن الفرنسية وليس ذلك سوى طريقة مفتعلة لتهميش اللغات الحقيقية للأمة.

- إن اللغة المعترف بها هي اللغة الرسمية للدولة المنفصلة تماما عن تلك المستعملة للتعبير عن الحياة اليومية، وذلك هو السبب في التمزق وضياع الهوية، فلا وجود لكرامة بدون احترام اللغة المعبّرة عن الهوية.

– إن الدافع الوحيد لعملية التعريب هو إبعاد الإطارات الفرانكوفونية المؤهلة في أغلبيتها لتولّي مناصب قيادية، والنتيجة هي إقصاء أغلبية الناس، ولإعطاء غطاء من الشرعية على الاستئصال اللغوي (Glottocide) يقدم دعاته الفرنسية باسم لغة المستعمرين، في مواجهة مع العربية لغة الأجداد وبين اللغتين لا وجود للغات التراث التي يستخدمها الشعب البسيط.

– لقد آن الأوان لتقدير الخسائر الناجمة عن هذا التوجه (التعريب) ويعددها الكاتب فيما يلي :

– حرمان أكثر من 80 % من الشعب من الكلمة والاتصال العام.

نشر الأمية الثقافية (Illétrisme) أو الأمية باللغتين التي يسخر منها الشعب بالمقولة الشائعة لا يوجد في الجزائر سوى أميون باللغتين.

الفشل المدرسي الذي يغطيه البعض بالقول إن السبب يكمن في سوء اختيار المناهج.

انعدام مناصب الشغل الحقيقية للمعربين في النسيج الاقتصادي للبلاد.

– انتشار ظاهرة الاستلاب اللغوي ومضاعفاته المؤدّية إلى ضياع الهوية.

– الغياب الكامل للجزائريين في المنافسة العلمية والتكنولوجية التي تقود عالمنا المعاصر.

ينهي السيد عبدو مقاله باقتراح أن يكون التعليم من المرحلة الابتدائية بإحدى لغتي الأم (العامية أو الأمازيغية) وأن تقدم العربية الحديثة كلغة أولى

للاتصال العالمي، وفي هذه الحالة سوف تجد اللغة الفرنسية المكانة الـ
تستحقها، ويمكن وضعها عندئذ في منافسة مع اللغة الإنكليزية.

لا نناقش في هذا المبحث مرافعة الكاتب التي تجمع بين الحماس الشد
لأفكاره والاتهام والإنذار، ولكننا نعرض بعد قليل الخريطة اللسانية لفرنـ
المعاصرة بلغاتها وعامياتها الأكثر تنوعا مما يبدو في الظاهر.

المقال الثالث للسيد بومدين سيد لخضر وهو يستخدم نفس أسلوب المرا
الاحتجاجية، ويدين قانون تعميم استعمال اللغة العربية ومسعى النظام السياسي كل
تحت عنوان : "العناد غير المجدي والخطير" (l'inutile et dangereux entêtement
نشرته صحيفة الوطن بتاريخ 12-13 جوان 1998، يذهب في مقاله إلى أن تجار
الماضي لم تفد الجزائر إطلاقا، فبدل الاستفادة من دينامية الأنتليجانسيا والثروة ا
تتيحها التعدديّة، تمّ كسر كل ذلك واُستغلت كل لغة في مستواها الأدنى.

بعد هذه المقدمة الاحتجاجية يتحدث الكاتب عن صيرورة اللغة التي
تُقرّر بقوانين ولا تُلغى بمراسيم، بل هي نتيجة واقع تاريخي وثقافي، وهي ثم
مغامرة إنسانية تعبر العصور وتتجاوز الأنظمة السياسية وهذا شأن الل
البربرية، قد نقرر أن الجبال والوديان غير موجودة ونمحوها من الخرا
الجغرافية واللوحات التي تعلن عن مكانها، ولكن كل ذلك لا يؤدي
اختفائها من الوجود.

ينهي سيد لخضر مقاله بالإعلان على أنه من الناحية الوهرانية و
بربرفوني، ولكنه لا يتردد لحظة في اعتبار اللغة والثقافة البربرية جزءا من كيا
كما أنه من المستحيل عليه أن يتصور أن هناك من يمنعه من التعبير بالفرنسيّة

بنفس التاريخ نشرت الصحيفة مقالا بتوقيع الأستاذين بوعمران الشيخ ومحمد جيجلي يعارض كل المقالات التي أوردنا بعض ما جاء فيها من أفكار ويقدم ردا على مقال للسيد إليمام بتاريخ 98/05/18، وينتقد فيه الأستاذان عددا من التعميمات والأفكار المسبقة الواردة في المقال الآنف الذكر، منها الإيحاء بأن قانون تعميم استعمال اللغة العربية سيتحقّق على حساب اللغات الأخرى للأمة، ويُذكّران بأن اللغة العربية تمثل درع الهوية الجزائريّة، ولهذا السبب قمعها المحتل الفرنسي وأنزلها إلى أدنى مستوى، فهل هناك شيء أكثر شرعية من استعادة اللغة العربية مكانتها كما كان الأمر قبل الاحتلال ؟ وإنه لأمر طبيعي بعد حوالي أربعة عقود أن تعمد السلطات إلى إجبارية استعمال اللغة العربية.

إن الإدعاء بأن إجبارية استعمال اللغة ستكون على حساب لغات الأمة الأخرى، يشير بوضوح إلى الأمازيغية، كما أن اعتبار الفرنسيّة من اللغات الوطنية يعيدنا إلى عهد الاحتلال، ويذكرنا برسالة دوق روفيغو (Duc de Rovigo) إلى وزير الحرب الفرنسي بتاريخ 15 أكتوبر سنة 1832 التي يقول فيها : "إن أهم ما ينبغي إنجازه هو تعويض العربية بالفرنسية، التي ستنتشر بين الأهالي عندما تكون لغة السلطات والإدارة".

ويلاحظ الأستاذان بوعمران وجيجلي أن تأكيد الكاتب عدم اهتمام المواطنين تماما بتعميم استعمال اللغة العربية هو ادعاء بلا دليل، إذ أن استفتاء شعبيا قد يثبت عكس ادّعائه، إن الحُجج التي يقدمها ليمام في رأي الكاتبين غير مقنعة، وتكشف عن لعبة سياسوية صغيرة يستعملها أعداء "لغات الأمة" وكذلك نصيحته بترك

الأمر لعلماء اللسانيات المؤهلين وحدهم للقيام بتشخيص جدّي يقودنا إلى طريق النجاة ويرى الأستاذان أن السيد ليمام أضاف إلى توقيعه مؤهلاته العلمية في علوم اللغة، غير أن هذه العلوم لم تنفعه في إدراك أن اختصاص اللسانيين هو دراسة الوظائف التي تؤديها اللغات بالفعل وليس تبرير وجودها من عدمه، لأن ذلك من اختصاص الشعوب التي تنطق بها.

هناك مقالات أخرى تقدم منظورا تحليليا للواقع اللساني في الجزائر نذكر منها مقالا للسيد رشيد بوجدرة المعروف باتقانه للّغتين العربية والفرنسية ومنتوجه الروائي الثّريّ بهما بعنوان : "مراودة الخوف" (La Tentation de l'effroi) نشرته صحيفة الصباح Le Matin بتاريخ 2002/09/11، وضح فيه دلالات وأداءات اللغة المكتوبة والشفهية والعلاقة بينهما، وصيرورتهما التاريخية والوضعية الراهنة للّغة الأمازيغية.

يقول الكاتب إن لكل أمة لغتها المكتوبة التي تقدم بها خطابها الوطني وتكون لغة التفكير والتحليل العلمي أو الميتافيزيقي، ولكن للغة الشفهية أيضا عبقريتها، عرفت اللغة العربية المكتوبة أزهى أيامها وانتشرت جغرافيا على نطاق واسع واستوعبت المعارف المكتوبة بلغات الحضارات الأخرى، لقد نسينا كل ذلك، لأن الأنثروبولوجيا الكولونيالية تركت في لا شعورنا وفي شعورنا بصمات عميقة.

في الوقت الذي ارتقت فيه اللغات الأروبية بطريقة نهائية إلى مرتبة المكتوب ما بين القرنين 18 و19 وانطلاق الثورة الصناعية وظهور النظرية الرأسمالية وتشكل الضمير الوطني في أروبا (الوحدة الوطنية في ألمانيا وإيطاليا)، عمل علماء الاجتماع الأروبيون بمكر على البرهنة على تخلف اللغات المكتوبة في

البلاد المستعمرة (بفتح الميم) وأن العاميات واللهجات هي اللغات الحيّة المرنة وذات الأداء العالي.

إذا كانت نظرية المتوحش الطيّب من اختراع القرن الثامن عشر الكولونيالي، فإن القرن 19 قد تميز باختراع نظرية ملفقة هي نظرية الشفهية (Théorie de l'oralité)، لقد أثرت فينا تلك النظرية، وهي تراود بعض مثقفينا، وتَرُوج بغطاء من الماضوية والتراجعية، ونعرف أن عدة لغات تتعايش في سلام في العديد من بلدان العالم، في سويسرا مثلا هناك أربع لغات رسمية ومعها عاميات أخرى بالإضافة إلى العاميات المحلية المستعملة لدى مجموعات صغيرة من السكان، وهي عاميات مغيبة عن قصد أو غير قصد.

إذا كان الاستعماريون قد خصّوا اللغة الشفهية عربية أو أمازيغية بالاهتمام والحظوة، فليس لذلك أسباب موضوعية، بل إن الدافع الحقيقي هو تجريد الجزائريين من شخصيتهم، وعلينا نحن أن نتسلح بالجرأة لتملُّك لغتين وطنيّتين ورسميتين ومجموعة من العاميات الشبيهة بالعطر لحياتنا وللغاتنا الوطنية.

ويقدم الكاتب في مقال سابق في نفس الصحيفة، وبتاريخ 2002/03/04 نقدا للمثقف والإنسان العربي بوجه عام في علاقته بالآخر، والغرب بوجه خاص، ويخص دراسات حسين مُروّة وبرهان غليون بتعليق يتبنى فيه آراءهما فيما يتعلق بالموقف من الغرب، ويقترح مخرجا من فخ الخوف والدهشة من الغرب، ذلك المخرج هو انتقال الإنسان العربي من حالة موضوع للفعل إلى فاعل واستعادة الذاتية (Subjectivité) المفقودة.

ننهي هذه المقتطفات عن الاتجاه نحو اللغة العربية لدى الجامعيين، وكما تبدو لدى كتاب منابر الرأي الذين يعبرون عن وجهة نظرهم باللغة الفرنسية بملاحظتين :

أولاهما عن الوضعية اللغوية في فرنسا كما وصفتها نشرية المعهد الوطني للدراسات الديموغرافية (I N E D) الفرنسي لسنة 2002 المعروفة باسم السكان والمجتمعات.

تقدم النشرية معلومات جديرة بالاهتمام عن الخريطة اللغوية (نعرضها مصورة فيما يلي) من أهمها أن في فرنسا (الإكزاغون) 400 لغة، نِصْفُها من لغات المهاجرين الذين قدموا إليها منذ عهد قريب، أو انتقلت إليهم من عائلاتهم المتواجدة من قبل على التراب الفرنسي، من بينهم 11 مليون ونصف سمعوا لغات أخرى مصحوبة أو غير مصحوبة بالفرنسية.

وقد ميزت دراسة المعهد بين استعمالين لتلك اللغات الأول دائم وهو الأكثر، وفي مناسبات وهو الأقل، فهناك حوالي 940.000 من المهاجرين العرب يقولون إن آباءهم كانوا يخاطبونهم باللغة العربية، بينما يذكر 240.000 منهم أن العربية مستعملة داخل العائلة بدرجة أقل من الفرنسيّة.

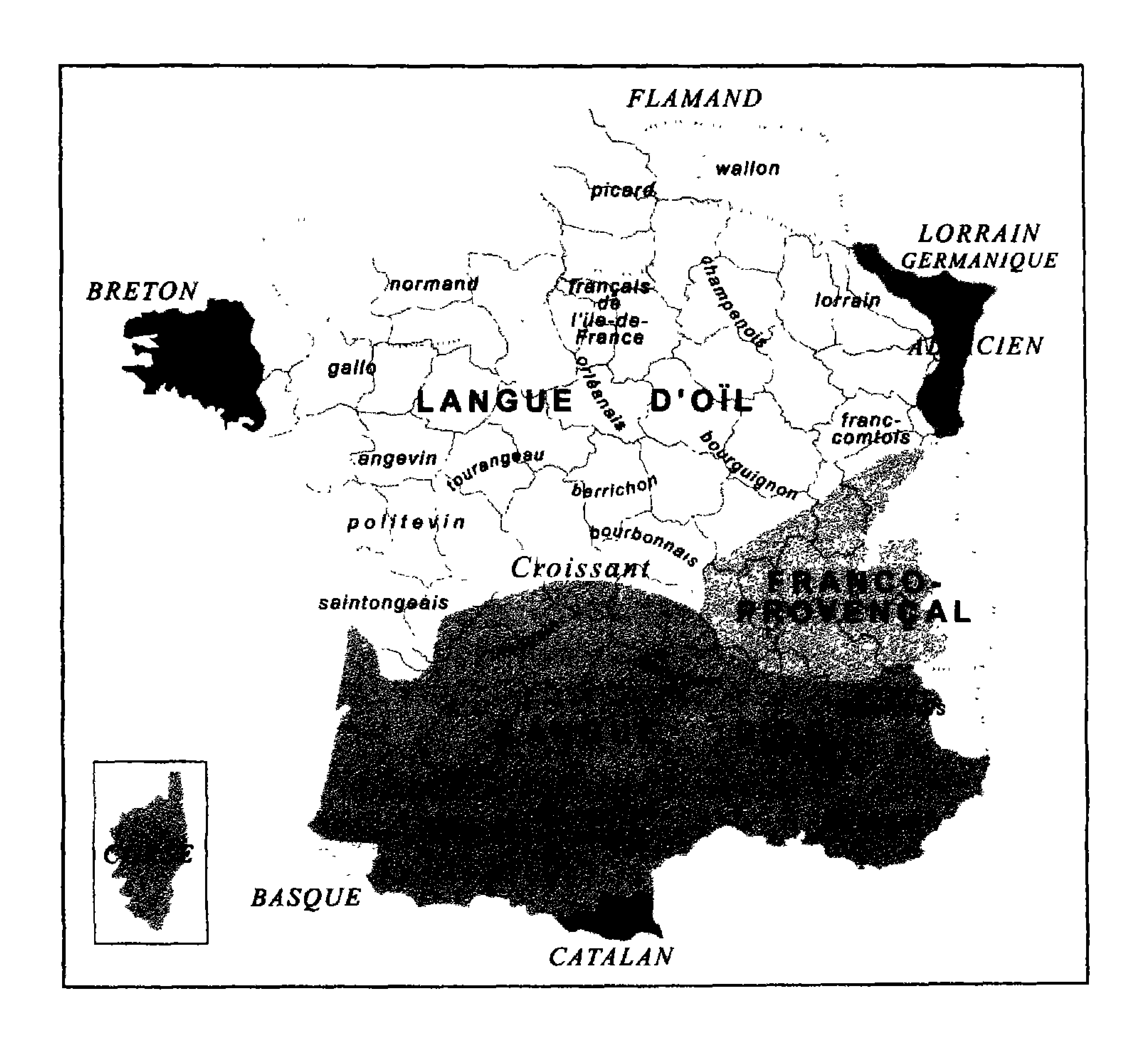
بالنسبة للغات الجهوية فإن لغة الدوك (Langue d'oc) ولهجاته مثل الأوكستان والبروفنسال والليموسان هي لغات ولهجات مستعملة في مرحلة الطفولة لأكثر من 610.000 شخص بصفة دائمة و1.06000 بصفة ثانوية، وبالنسبة للألزاس فإن إدماجها لمدة نصف قرن في ألمانيا جعل 75 % من سكانها يتكلمون الألزاسيّة كلغة رئيسيّة.

يذهب التقرير إلى أن كل تلك اللغات الجهوية تشهد تراجعا سريعا إذ لا يوجد اليوم أكثر من 35 % من الأشخاص الذين تحدث آباءهم بتلك اللغات فعلوا هم نفس الشيء مع أبناءهم باستثناء الألزاسية، أما البروطينية فهي تقاوم الاضمحلال بطريقة أقل، وهو ما يحدث تماما للغات الهجرة مثل اللغة البربرية والإيطالية والبرتغالية، وهو ما يؤكد أن فرنسا بلد وحيد اللغة Monolingue، لكن تقلّص الجيوب اللغوية يقابله زحف اللغة الإنكليزية التي يستخدمها 2.700.000 من الفرنسيين في العمل وحتى في العائلة ومع الأقارب، مقارنة بحوالي 940.000 يستخدمون العربية و600.000 البرتغالية و550.000 اللغة الألزاسية.

أما الملاحظة الثانية فتتعلق باللغة المستعملة للتعبير عن الرأي فإذا كانت الأغلبية تنتصر للّغة التي تستعملها أكثر أو دائما، فإن تمحور الخطاب حول المسألة الأمازيغية حوّل قسما كبيرا من الخطابات الأحادية المتصلّبة إلى صراع ثلاثي (عربية فرنسية بربرية)، كثيرا ما تكون فيه الأمازيغية مجرد مقدمة أو تمهيد للمجابهة وليس للمداولة، حول مكان العربية والفرنسية في الخريطة الثقافية اللسانية للمجتمع الجزائري.

غير أن الاصطفاف ليس مطلقا، كما يبدو الأمر لأول وهلة، فقد رأينا بالنسبة لعدد من المثقفين والمبدعين من مستوى الأستاذين بوعمران الشيخ وجيجلي، أو الروائي بوجدرة، على سبيل المثال، وكلهم من المتضلعين في اللغة الفرنسية والمطلعين على روائعها الفكرية والأدبية، أن هناك تمييزا واضحا بين وظيفة وأداء اللغتين من منطلق علمي ووطني، لا يخلو من المحاجّة (L'argumentation).

خريطة تمثل التوزيع الجغرافي لحوالي 400 من اللغات الجهوية واللهجات المحلية في فرنسا سنة 2002.



لا ينطبق الاصطفاف المطلق أيضا على أولئك الذين يعبرون عن وجهات نظرهم باللغة العربية، فهناك مسؤولون سابقون في الدولة ويتقنون الفرنسية والأمازيغية والميزابية مثلا، كما هو الشأن عند الأستاذ عبد الوهاب بكلي

وزير السياحة السابق، وعضو لجنة الأستاذ يسعد حول أحداث القبائل الذي قدّم في مقاله "انطباعات وأفكار حول خلفيات أحداث القبائل" (الخبر، 14 يناير، جانفي 2002)، والأستاذ إبراهيم سعدي الذي قدم توصيفا عن "الإيديولوجيّة والهوية والتاريخ الوطني" (الشروق، 18 سبتمبر 2002) والأستاذ محمد أرزقي فرّاد عضو البرلمان وجبهة القوى الاشتراكية سابقا، في مقاله عن "منطقة القبائل بين الحكم الجائر والعرش الزائغ" (الشروق، 07 أكتوبر 2001) وسنعرض في المباحث رقم 3-4-5 لعدد آخر من الكتابات التي تعبر بالعربية ولكن بمقاربات متباينة.

إن الكتابة باللغة العربية لا تعني دائما تبني العربية كلغة ولا كثقافة وحضارة، تشكل الهويّة وتدعو الأفراد والجماعات إلى الانتماء الفكري والعاطفي، وهو ما نجده على سبيل المثال لا الحصر في مقال الأستاذ يحيى موهوب بعنوان "تمازيغث مظلمة التاريخ الكبرى" (صحيفة اليوم 25 أغسطس 2002) يدافع فيه عن الأمازيغية والأمازيغ، ويستعرض أقوال القدماء من القديس أغسطين إلى أقوال ملوك وأمراء البربر ويستشهد بالمؤرخين العرب على فضاعة الغزو العربي الإسلامي للمنطقة المغاربية، والمغرب الأوسط بوجه خاص.

ويُصّفي الكاتب حسابه مع العروبة والإسلام منذ أُقدم العصور فهو يقول : "إن ما يسمى الحضارة العربية لن تجد له أثرا في علوم التاريخ الحديثة،

كالأركيولوجيا والأنثروبولوجيا، باستثناء النزر القليل من بقايا الحوض المعروف عندهم بسد مأرب في القرن الرابع قبل الميلاد".

يرى السيد موهوب أن الأمازيغ حافظوا على ميزاهم الشخصية وخصوصيات هوّيتهم الوطنية على امتداد 1600 سنة، حتى جاء الإسلام الذي كان غزوا، "فقد دخلت هذه الرسالة إلينا بحدّ السيف وعلى أسنّة الرماح والغزاة (...) هم الفاعلون للغزوات اقتحموا البلاد للقتل باسم اللّه والله أكبر...".

يطالب الكاتب بالمساواة في المواطنة "وإلغاء كل أسباب التمييز القائم على اللغة في مواثيقنا السياسية، وفي مقدمتها تلك المادة المرتّبة رقم (03) المتكررة في كل دساتيرنا استنساخا، (اللغة العربية هي اللغة الوطنية والرسمية)، وغيرها رميّة لقيطة، وهي المادة التي أدّت وتؤدي إلى اعتبار التعريب والاستعراب معيارا للمواطنة الصالحة.

ويذهب الكاتب إلى أبعد من ذلك فهو يتساءل إذا كان من حق ليبيا مطالبة تركيا بالتعويض عن الاحتلال العثماني ومن حقّ أندلوسيي المغرب مطالبة ملك إسبانيا بالتعويض عن طردهم من إسبانيا "فلما لا يكون من الحق الطبيعي للأمازيغ مطالبة العرب أينما وجدوا باعتذارهم الرسمي وتعويض (الأمازيغ)، ليس فقط عما هم من الكبائر الأثيمة والشرور الجسيمة التي أقرها المورّخون العرب بأيديهم، وإنما عن الانسلاخ من جلد وارتداء جلد آخر والتنكر للأصالة والذاتية، وهي من الجرائم القذرة في حقّ الإنسانية التي لا تقلّ خطرا وضررا عما يعرف بجرائم الحرب في عصرنا الحاضر ؟ ! "

3. الأمازيغية المظلومة

يتبيّن من المقاربات الكثيرة التي قدمنا نماذج منها بنصّها، أن الإشكالية اللغوية في الجزائر تُطرح في الغالب الأعم من موقف سياسي وتوجّه إيديولوجي ومن النادر أن تُحظى بدراسات مسحية للمعجمية، والرصيد المتداول، ومسارد الكلمات، وحقولها الدلالية من الوجهة الاجتماعية، وصيرورتها التاريخية عبر مناطق الجزائر، والتواتر الصوتي (Phonétique) فيها وأسباب استعمال بعض المفردات في مناطق دون أخرى، ومصدر تلك المفردات سواء أكانت من حوض المتوسط، قبل العهد العثماني وأثناءه وبعده، أو من فترة الاحتلال الفرنسي والاتصال المتعدد الوسائط بالمشرق العربي في السنوات الأولى من الاستقلال، وتأثير القنوات الإذاعية والتليفزيونية العربية والفرنسيّة بوجه خاص.

إذا أخذنا الإعلام كمصدر لتحليل الخطاب فإننا نجد أن الإذاعة بقيت ثلاثية اللغة بعد الاستقلال فهو تتوجه إلى المستمع الجزائري باللغات العربية والفرنسيّة والأمازيغيّة والاختلاف في زمن البث وصفة الرسمية لا تؤثر على التجاور، وتقدم نفس المضمون السياسي وخاصة في القناتين الثانية (بالقبائلية ثم باللهجات الأمازيغية الأخرى) والثالثة (بالفرنسية ثم بالإسبانية والإنكليزية).

كم هو عدد الجزائريين الذين يستعملون اللغات الثلاث أو لغتين فقط أو لا يتعاملون إلا بلغة واحدة ؟ بالنظر إلى انعدام مسوح بريئة من الاصطفاف القبلي، أي علمية فإنه يمكن افتراض أن العربية فصحى أو عاميات هي الأكثر تداولا

وذلك حسب مستوى التكوين ونوعيته ولا تُقلّل تلك الفرضية من أهمية الثروة اللسانية والثقافية التي تزخر بها اللغة الأمازيغية بمختلف لهجاتها المنطوقة.

إن الدعوة لجزأرة اللغة (Algérianité de la langue) التي تبناها بعض الكتاب الذين أشرنا إلى مقولاتهم فيما سبق تعني أساسا استبعاد الفصحى وخاصة من منظومة التربية والتكوين، والعودة باللغة إلى مستواها الفقير نسبيا، في بلد تكبد خسائر فادحة من جرّاء السياسة اللغوية المغشوشة التي طبقها الاحتلال الفرنسي، وغيّب بها الجزائر عن إرهاصات النهضة التي لاحت بوادرها في منتصف القرن 19، باستثناء الاتصال ببعض الرموز الرائدة في مستوى جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وشكيب أرسلان في العشرينيات من القرن الماضي.

إن القياس على بلدان مثل تركيا وإيران وجمهوريات القوقاز المستقلة حاليا (على الرغم من اختلاف المسار التاريخي والواقع الاجتماعي اللساني)، يعني توزيع اللغة على ثلاث وظائف منفصلة، وهي أولا الفصحى للعبادات وكل ما يتطلب تلاوة القرآن، وهي بالضبط وظيفة المقدس التي يرفض أولئك الكتاب إعطاءها للّغة باعتبارها ظاهرة اجتماعية وأداة للتواصل والتعبير عن الشخصية الثقافية للأمة.

ثانيا العامية وهي اللغة الموجودة في الواقع اليومي للناس ولكن لنتساءل هل أن العربية هي اللغة الوحيدة في العالم التي تتوفر على عاميات منطوقة وفصحى معيارية مكتوبة ؟ الجواب هو أنه لا وجود للغة لها مستوى واحد للتعبير، وقد رأينا فيما سبق أن في فرنسا 400 لغة ولهجة منها 200 لغة ودارجة أو محلية من لغة البروطون إلى لغة الكورسية ومن الألزاسيّة إلى لغة الدوك.

إن الدعوة للعامية ليست حديثة العهد فقد نادى بها العديد من الكتاب في مصر ولبنان وبعض المستشرقين ونذكر من أولئك الكتاب سلامة موسى وعبد العزيز فهمي وسعيد عقل، ومولود معمري وأنيس فريحة ومن المستشرقين و.أسبتا و و.لوكوكس وبيريز إلخ... وقد بقيت كل الدعوات بلا أيّ صدى يذكر، ولا شك أن لبعضها أهدافا بعيدة المدى تتمثل فيما أشار إليه بوجدرة في مقالة سالف الذكر عن تثبيت الأمة في المستوى الشفهي للثقافة، ولا تخلو أيضا من نيّة تمزيق المجتمع وتفتيت مرجعياته وتوزيعه على دارجات في حاجة إلى تكوين رصيد ثقافي أغلبه غير مكتوب كما حاول ذلك الإثنولوجيون والمؤرخون الفرنسيون.

أما اللغة الثالثة فهي الأمازيغيّة المظلومة الثانية مع العربيّة فهي تطرح تارة في مقابل العربية الفصحى فقط التي تهدّدها بالاضمحلال وتطرح تارة أخرى باعتبارها سدا أمام الإيديولوجية العروبية (القومية) وتقدم تارة ثالثة على أساس أنها لغة الجزائر الأصلية فهي الأصالة وما سواها -(والمقصود العربية الفصحى دائما)- دخيل ولكن وصف الدخيل لا يشمل اللغة الفرنسية التي هي لغة البحث والمداولة في معظم الهيئات والدوائر المعنية، ولعل الدايلاما المثيرة للانتباه هي أن مطلب الأصالة يتلاشى عندما يتعلق الأمر بالحروف أو الألف-باء التي تكتب بها لغة أمازيغية معيارية، هل هي التيفينار وما يتطلبه ذلك من تحويل تراث زاخر أغلبه في المستوى الشفهي في مختلف اللهجات، إلى تسجيل بتلك الحروف، أو اعتماد الألف باء العربية وجزء من التراث الأمازيغي مكتوب بها منذ العصر الوسيط الإسلامي، بما فيه المصحف الشريف، أو اعتماد

الحرف اللاتيني بحجّة التحديث والتسهيلات التقنية التي تسمح بها تلك الحروف وتمكّن دعاة هذا الحل من اللغة الفرنسية بوجه خاص.

إن الإشكالية ليست في إثارة القضايا اللغوية في جزائر نهاية قرن وبداية آخر، وإنما هي أساسا في الاستعمال الذرائعي لها والغفلة عن عواقب صراع يتركز على ما يفرق ويغفل ما يجمع من عوامل في الجزائر والمنطقة والعالم، فما هو مردود هذا الصراع من الناحية العملية أو البراغماطية، في عالم تحرص بلدانه على تحقيق أعلى درجات الوحدة والتجانس في داخلها، وتتجه إلى التكتل الجهوي مع البلدان التي تشترك معها في المعطيات الجيوسياسية والمصالح المشتركة.

لكل اللغات المذكورة آنفا مكانها في جزائر تستحضر ذاكرتها التاريخية، وتوظف بذكاء ثوابت قوتها (Constantes de puissance) المعنوية، ولا تهدر طاقاتها غير المتجددة وهي الإنسان المواطن ذو الحس المدني، والذي يتربى في الأسرة والمدرسة والمجتمع على أن الكفاءة والاستحقاق والوطنية (Patriotisme) هي المقياس الأول للحداثة والارتقاء الفردي والجماعي، وأن اللغة الأخرى فرنسيّة أو غيرها تكون مكسبا لمن يتقنها إذا وظفها لصالح وطنه وثقافته، أي ساعدته على المشاركة في عصره وعالمه وترقية قدراته ومؤهلاته المهنية، وحقق بها تراكما معرفيا فكريا وأدبيا ينقله ويطوّعه وينشره بين بني شعبه باللغة الأصليّة، وفي انتظار تطوير الأمازيغية، والقبائلية وهي الموضوع الأساسي للصراع الحالي، فإننا لا نرى بديلا عن تعميم الفصحى وتفصيح العامية، هذا هو مسار التاريخ منذ أكثر من ألف عام، وما يشهد عليه نضال شعبنا في كل أنحاء القطر، وهو أخيرا المسعى الأكثر مردودية في المستويات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية إن ذلك المسعى هو رهان الحاضر والمستقبل.

المبحث الثالث

وظائف الهويّة في الوطنية الجزائرية

جوامع الحوار وقواسم الصراع

الهوية : من التفكيك إلى التسييس

1. الهوية ووظائفها الأساسيّة
2. هدم المركز وتعطيل وظائف الهوية
3. هدم المركز والجزائري المشبوه
4. الصراعات الإيديولوجية حول نظام التربية الوطنيّة
5. النخبة الجزائرية والصّراع الثقافي حول الهوية

هل ينجح مشروع للمجتمع خارج صيرورته الثقافية وتجربته التاريخيّة ؟

1. قلب إصلاح المنظومة التربوية والبداية بالسقف
2. في الجزائر تحالف جول فيري مع لا فيجري
3. الفرنسية سلاح مؤقت في يد النخبة الوطنية
4. نماذج من الثقافة الصراعيّة والمقاربات اللاّتاريخية
5. خلاصة

الترجمة جسر للإثراء والتعارف بين الثقافات

1. الترجمة علم وصنعة وإبداع
2. الترجمة اختصاص وتقنية
3. نحو مؤسسة وطنية للترجمة

مساهمة الوسائط الإعلامية في تعميم الفصحى وتفصح العامية

1. بعض السمات التاريخية للإعلام في الجزائر
2. لغة الإعلام المنافسة والتحدي
3. نحو استراتيجية إعلامية جديدة

الهويّة من التفكيك إلى التسييس

نخصّص هذا المبحث، لتوصيف بعض مظاهر الصراع الثقافي، في جزائر ما بعد 1988، ورصد مجموعة من الملابسات والإلتباسات، المتصلة بمسألة الهوية والانتماء، أو المرجعية بقطبيها المتلازمين، وهما الإسلام عقيدة ومسلكية، وأداته الحضارية المتمثلة في اللغة العربية.

في الوسط قطب ثالث، هو الأمازيغية، يمكن أن ينمو ويترعرع داخلها ولا يكون المقابل أو الخصم أو البديل، فالعروة الوثقى تبقى هي الإسلام، غذّت تلك المرجعية، وصاغت جوهر الوطنية الجزائرية النقيّة، والأكثر تمسكا بالعدالة والتقدم والحرية.

نضع المسألة الثقافية ضمن إطار أشمل، شكّلته التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، في سياق محّلي ودولي، انتقل مصطلحيا فقط من الإمبريالية والثنائية القطبية، إلى عولمة أو كوكبية من فوق، لصالح هيئات عملاقة بلا جنسية، أو متعددة الجنسيات، قلّصت من صلاحيات الدولة المركزية، وغاصت بمنطقتنا إلى الأسفل، إلى مزيد من التهميش والتبعية، بخطاب خادع ومتناقض عن الرخاء المشترك والهويات المرنة (identités flexibles) والقرية العالمية.

إلى جانب كلّ ذلك عاد التوعد بالصراع المحتوم بين الحضارات من جديد، وتزايد الفقر واليأس الذي يدفع إلى التمرد والاحتجاج، وفرْض سياج وقائي

لحماية الأغنياء من هجرة جحافل الفقراء، يتمّ كل ذلك تحت إشراف نظام القوة الاروأمركي (يُسمّيه آخرون النظام العالمي الجديد)، ووكلائه المتخصصين في شؤون مستعمراتهم السابقة.

من المهم أن نلاحظ منذ البداية، أن الإشارة إلى ما بعد أكتوبر 1988، ليس أكثر من نقطة افتراضية في عملية ترّصد للجزائر من الداخل والخارج، قديمة العهد ومتواصلة، فما سمّي بالانفجار، أو خريف الغضب، أو فجر الديمقراطية، هو لحدّ الآن حالة معلقة بين تأويلات التمرد والانتفاضة والتآمر، لم يكتشف المعنيون بالتاريخ المباشر كل أسرارها، وطبيعة العلاقة بين النوايا والأفعال والفاعلين، في بلد عبّر لنا أحد الساسة الأسيويين (راجيف غاندي في لقاء معه بطهران سنة 89 عندما مثّلتُ الجزائر في الجمهورية الإسلامية الإيرانية) عن وضعه بقوله : "عندنا مشاكل نبحث لها عن حلول، وعندكم حلول تبحثون لها عن مشاكل، مع أنفسكم مع ماضيكم، وحتى مع الله !".

ليس من السهل على من شارك من موقع التأثير، أو انتسب من بعيد لعهد مهما كانت قناعاته الفكرية، ومدى مطابقة مبادئه لحركية الواقع، أن يستحضر الماضي القريب بدون أن يتذايت، أو يتأثّر بموقعه وموقفه الخاص من الأحداث والأشخاص، ولكن بين نوستالجية الذكريات ورثاء ما فات، وبين العدمية على الطريقة المغولية، والآدعاء بأنّ كل ما حدث في الجزائر، هو لا شيئ أو أسوأ شيئ فلا ترى العين في مساحة تناهز مليونين ونصف مليون كيلومتر مربع، سوى قاعا صفصفا تعاقب عليه هولاكو وجنكيزخان.

بين "اللاموقفين" السابقين هناك الاحتكام إلى النتائج أليست الأمور بخواتمها ؟

من الممكن جرد قائمة طويلة من الخطايا والأخطاء، يصنفها البعض في باب المفاسد والفواحش، ويعتبرها البعض الآخر مراجعات واجتهادات فيها كأي جهد انساني مقدار من الصواب والخطأ، ويرى فيها البعض الثالث نتائج حتمية لقصور التدبير وفساد التسيير، في اشتراكية تلفظ أنفاسها وليبرالية تكشّر عن أنيابها، وديمقراطية تبحث عن ديموقراطيين من صلب جمهورية تحمل اسمها، وكولونيالية حاقدة لم تسلّم أبدا بأنها فقدت فردوسها.

لا شك أن لتلك الملابسات علاقة بزلزال أكتوبر 88، ولعله من غير المفيد في هذا السياق القيام بتمارين الارتجاع التخيّلي (Feed-Back)، ووضع أسئلة من نوع هل كان بالإمكان تفادي ذلك الزلزال ؟ أو لماذا لم يحدث قبل ذلك الوقت وبنفس الشدة والمضاعفات ؟ أو لماذا حدث ذلك في الجزائر بالذات، مع العلم أن المنطقة عرفت العديد من انتفاضات الخبز والديموقراطية، وسارت في عواصمها حشود غفيرة مطالبة بالمواطنة الكريمة والحريات ؟

من التخندق في المسجد الحرام وتحت الكعبة المشرفة (مكّة)، إلى انتفاضات الخبز في شوارع تونس والقاهرة، حتى العصيان المسلح في سوريا (حماة)، واليمن الجنوب والشمال (وقد شاءت الأقدار أن نشهد الانقلاب الدّموي في الجنوب سنة 1986)، والبحرين والسودان إلخ ... احتفظت كل تلك البلدان بحد أدنى من التوازن على هشاشته، وقلما تعّرضت الدولة والمجتمع (بغضّ النظر عن الأنظمة) إلى خطر التفتت والانهيار !

قد تكون مثل تلك التساؤلات والمقارنات، في جدول أعمال مراكز لبحث المتخصصة عندنا، وفي جامعاتنا الكثيرة، ونحن على يقين بناء على ما نقرأ ونسمع، أنها تحظى بعناية كبيرة في المخابر، ومعاهد الدراسات الاستراتيجية في بلدان يسوسها العلم والعرفان، تُخطّط لمستقبلها، وتسعى للتأثير في ما تعتبره مجالها الحيوي، لحماية استقرارها، وتثبيت مصالحها في مستعمراتها السابقة، عن طريق الاطلاع على كل ما يجري فيها، والتأثير فيه وتوجيهه إن أمكن.

1. الهويّة ووظائفها الأساسية

إن ظواهر الدولة والمجتمع، لا تخضع في تفسيرها لقوانين يقينية، لأنها تقترن بالإنسان، أو هي من فعله، فردا أو جماعة، وعلى الرغم من كل التقنيات المنهجية الصارمة، من أدوات المخبر إلى الحوسبة، فإن الإنسان يستعصي على التكييم quantification لأنه "كيف"، ولا يقبل التجريد في صورة علاقات رياضية محضة، تنطبق في كل زمان ومكان، لأنه أيضا مزيج من العقل والمادة والوجدان، لا يمنع ذلك من الإقرار بواحد من الأصول الثابتة في العلم الاجتماعي، وهي أن ظواهر الدولة والمجتمع لا تنشأ من فراغ، ولا تحدث بالصدفة، ولا توجد في التوّ، بل هي محصّلة تفاعلات شديدة التعقيد، فيما يسميه "ماكس فيبر" (M. Weber) المتصل التاريخي، ومقاطعه المندمجة في الحاضر، والمتوالدة في المستقبل".

إذا انطلقنا من فاصلة الزلزال الأكتوبري الافتراضية، فإن ما حدث بعدها قد مهدّ لما نسمّيه هدم المركز، وهو الهويّة بأبعادها الروحية والحضارية، وإبطال

أو تحريف وظائفها، وقبل توضيح ما نعنيه بهدم المركز، ينبغي الإشارة إلى الوظائف الثقافية السياسية الثلاثة للهوية أو المرجعية الجماعية التي تجذّرت وانتشرت خلال صيرورة اختيارية، تزيد على ألف عام، لا ينكرها إلا غافل أو متحامل.

أولى تلك الوظائف ضمان الاستمرارية التاريخية للأمة، فلم يذكر المؤرخون والرحّالة القدماء والمحدثون، أن في عموم القطر، أو في جهة منه، رفض أو تشكك في الانتماء إلى الأمة العربية الإسلامية حتى بعد انهيار الخلافة في بغداد والأستانة (إسطنبول)، وقد ازداد الشعور التلقائي بالانتماء إلى الأمة شدة وعمقا بعد الاحتلال، ولذلك عمل الغزاة بأساليب شيطانية لاقتلاع ذلك الإحساس بالعزل والدس والتغرير، فلا يوجد في المنطقة من أقصاها إلى أدناها بلد يقترن فيه الإسلام (بالمعنى الوطني الجهادى) والعروبة (ثقافة ولسانا وليس عرقا) والوطنية، (Patriotisme) مثلما هو الحال بين العاديين من الناس، في جزائر الأمس واليوم.

أما الوظيفة الثانية، فتتمثل في تحقيق درجة عالية من التجانس والانسجام بين السكان، في مختلف جهات الوطن الواحد، والتعايش والإثراء المتبادل بين ثقافاته الفرعية، فهي تنهل كلها من جذع مشترك واحد، هو المرجعية المشتركة بقطبيها المتلازمين الإسلام والعربية، ويكفي الإطلاع على شبكة الزوايا من أقصى جنوبنا الشاسع في تمنراست وأدرار، إلى سهول غريس والونشريس، إلى أعالي جرجرة وهضاب بني يزقن، وبجاية وسطيف والأوراس، إلى أقصى الشرق ما بين تبسة وعنابة وسوق أهراس، والنظر في مكتباتها المنزلية، ومدارسها القرآنية أو الشعبية ثمرة حركة الإصلاح والتجديد الباديسية،

وحزب الشعب رائد الوطنية، لنتأكد من خرافة التنافر الفسيفسائي للسكان، وتهافت أطروحات ما عرف بعلم السكان الأصليين (L'indigenophilie) الذي قضى مائة عام -ولا زال يحاول- توزيع "الأهالي" على سبعة كانتونات تجمع سبعة أعراق متمايزة ومتباغضة ومتناحرة، بسبب اختلاف العرق والسلالة.

أما ثالثة الوظائف فقد ظهرت فعاليتها أثناء فاجعة الاحتلال، حيث حافظت الهوية أو المرجعية المشتركة على الكيان المتميّز للمجتمع الجزائري، فقد أصبحت الهوية هي الجنسيّة، والجنسية هي الهوية، كما يقول الأستاذ محمد حربي بعد استئصال الرموز والمعالم، والإلحاق السياسي الجغرافي بالدولة الفرنسية المعتدية وذلك في 22 جويلية 1834 التي ادّعت أنها تعبر البحار، وتمتدّ من دانكرك إلى تمنراست، وهذا ما يفسّر القهر والشراسة والتحقير الذي مارسته فرنسا الكولونيالية ضد الإسلام والعربية في هذه الربوع، وحتى عندما لوّحت لأغراض ميكيافيلية بسراب الإندماج اشترطت التخلّي عن الأحوال الشخصية، وهي كل ما تبقى للجزائريين من كيان وشخصية وطنية.

بعد ضغط وإغراء وتمويه، كشفت إدارة الإحتلال عن حصيلة مزرية وهزيلة تتراوح ما بين 25 ألف و30 ألف قبلوا التجنيس والاندماج، من حوالي سبعة ملايين نسمة من الأهالي، في نهاية الحرب الإمبريالية الثانية، عاش أغلبهم وضعية الرديف، وعلى هامش الجزائر العميقة التي نبذتهم، وردّت عليهم بالاحتقار والاستنكار، وبقيت كلمة "مُتُورن" شتيمة مقذعة، لا تختلف في مدلولها الشعبي عن الخيانة، وقد حلّل الطبيب النفسي د.فرانتز فانون في دراساته عن الذهان (Psychose) والعصاب (Névrose) دور الهوية والمرجعية،

باعتبارها من جهة آلية دفاعية ضد التغلغل الكولونيالي بواسطة العنف أو الاستدراج، وباعتبارها من جهة أخرى، آلية ردعية تضغط على "الأنا الظاهر أو الذات الواقعية، (Le moi réel) وتضطرها إلى التقوقع والانكفاء، إذا تعذّرت المواجهة مع الأعداء.

من النادر أن يحافظ مجتمع على كيانه المتماسك في غياب الدولة، وإنكار وجودها أصلا، كما حدث في الجزائر لمدة قرن وثلث، وعلى الرغم من أنّ المجتمع الجزائري لم يكن في أي وقت أقلية في بلده، كما آل إليه أمر الهنود الحمر في الشمال الأمريكي، فإن بقاءه كيانا واحدا ومتماسكا، يرجع أساسا إلى رسوخ الهوية العربية الإسلامية، والتقبّل الطّوعي لوحدة المرجعية الجماعية.

لسنا بصدد مرافعة مع أو ضدّ أي كان، فنحن لا نرى فائدة في الاصطفاف إلى أي فريق، من الفرق المتنافسة في ساحة تعجّ باللعان، وتنتشر في سوقها حبوب التنشيط والتخدير الاصطناعي، في صورة تصنيفات سطحية أقرب إلى حرب المواقع منها إلى التعبير عن قناعات سياسية، ومواقف مبدئية، إنها تمضغ أحكاما وشعارات ومفاهيم تلصق تعسفا بواقع مبتور من صيرورته التاريخية، البعض يصرّ على أن يتعامل معه كما يودّ هو أن يكون، والبعض الثاني لا يرى فيه إلا ما كان عليه قبل خمسة عشر قرنا (العهد الروماني البيزنطي)، والبعض الثالث يتوقف في الفترة الذّهبية، أو المثل الأعلى المُجسّد في الواقع اليومي التاريخي (زمن رسولنا الأعظم وصحابته الأبرار)، وعبارة المثل الأعلى التاريخي هي للباحث ماريتان (idéal historique concret) (J.Maritain).

هناك أيضا من يتحدث عن جزائر الألفية الثالثة في عالم يقول فيلسوف التاريخ الألماني "رينكه" إن الأحداث لا تتلاحق فيه وحسب، بل إنها لسرعتها يتهشم بعضها فوق بعض، إنه عالم يتغيّر في الأيام والساعات وليس في القرون والألفيات، فهل بالإمكان أن نقرّر مستقبل الجزائر خلال ألف عام ؟ إن الطموح بلا واقعية هو رجم بالغيب، واستغراق في الأحلام والتمنيات.

إن استبعاد أسلوب المرافعات التّهيجية المتداولة، لا يعني التسليم بإمكانية الاستغناء عن وظائف الهويّة، بعد الميلاد الجديد للدولة الوطنية، فلا يمكن لبلد على وعي بالرهانات الجارية عليه وحوله، مثل الجزائر، أن يتخلّى عن إكسير مناعته، ودرع وحدته، وعماد تماسك مجتمعه في السرّاء والضراء، وهذا ببساطة هو واقع الحال الذي تمّت دسْترته منذ 39 عاما في صدارة ديباجة الدستور (الإسلام دين الدولة واللغة العربية هي اللغة الوطنية والرسمية للجمهورية).

لا يوجد في الجزائر "أمير المؤمنين"، وإن ادعى مشعوذ ذلك، فلن يصدّقه إلا المُغفّلون، فلنترك تلك الألقاب لغيرنا، وهم أحرار في التعامل مع حامليها رمزيا، أو بالوراثة، وطننا جمهورية لها محاسنها ومساؤها، ولكن لا أحد يعترض على الهيكل العام، فليس هناك أمير يطالب بعرش ملوك من أجداده، أو سلطنة هي ميراث عشيرته، والنبلاء من أصهاره.

ترى فصائل في مجتمع مدني وسياسي، ما زال الكثير من فعالياته في طور الرضاعة من "بقرة" الدولة، وجسّ ما تدرّ به من مواقع وامتيازات، أن من أسباب التطرفّ والعنف والتقيُّح الإرهابي، هو تلك الديباجة بالذات، والحل في زعمها هو جمهورية "هكذا" تتستّر على أن شعبها يتكون من 99,9 % من المسلمين، وسواء

استعملت كلمة لائكية أو علمانية، فإن مرجعيتها هي قالب أوحد، هو "الكاتالوق" الفرنسي بحيثياته وخصوصياته، في المسار الأوروبي العام، وتأثيراته الثقافية والإيديولوجية في جماعات من النخبة، مثلتْ تيارا لم يكن أبدا الأكثرية في التركيبة العامة لقيادة الحركة الوطنية، وقدمت اعترافا علنيا بإفلاس مسعاها خلال السنتين الأوليتين من حرب التحرير (1954-1956)، بالانضمام إلى الثورة، وكانت قد وصفت دعاها وروادها الأول بالشعبويين الراديكاليين، أي المتطرفين الديماغوجيين (Radicaux-Populistes).

لقد حلل الأستاذ إدوارد سعيد (مفكّر فلسطيني أمريكي الجنسية)، في دراسته عن "الثقافة والإمبريالية"، هذا التيار الذي سماه العالمانية (Worldiness)، وشبّهه بظلال الطيف على المرآة، فالغرب يُفضّل أن يرى في عالمنا العربي، الطيف المنعكس، وليس الأصل، بسبب سوابقه التاريخية، وهواجسه الأمنية، وإستعلائه الذي يدفعه إلى نفي المختلف عنه.

الغريب أنه لا يتصرف على ذلك النحو، مع حضارات أخرى مغايرة أيضا، مثل الهند البوذية البراهمية إلى النخاع، ويعتبرها أكبر ديمقراطية في العالم، من حيث عدد سكّاها الذي يقارب المليار، فيهم بلا ريب عشرات الآلاف من العلماء والأدباء والفنانين والساسة المحنّكين، وفيهم أيضا عشرات الملايين من المشعوذين والمتطرفين والمترهبنين، سبق أبو الريحان البيروني إلى دراسة عقائدهم وسلوكاهم باحترام، على الرغم من غرابتها، وذلك قبل أحد عشر قرنا، وترك لنا وثيقة هي حجّة إلى اليوم عند الهنود أنفسهم، وضع لها العنوان التالي "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة".

2. هدم المركز وتعطيل وظائف الهوية

بعد التوضيح الموجز لوظائف الهوية في السياق الوطني، نعود إلى أطروحة هدم المركز، فقد سبق فاصلة أكتوبر 88 الأليمة، العديد من الإنذارات والشرارات، وخاصة في منتصف السبعينات (76-80)، وهي فترة تمكنت فيها الدولة من المحافظة على توازنات حساسة، وكانت أشبه بتتويج لحقبة ذهبية، من الإنصاف أن لا تنسب لشخص واحد رئيسا أو زعيما، على الرغم من الأهمية القصوى لخصال القيادة مثل الذكاء والجرأة، والقدرة على التوفيق بين تيارات المد والجزر في الساحة الفكرية والسياسية، لأن التقييم النزيه يبدأ بالأفعال قبل العلاقة بالأشخاص.

كانت تلك الإنذارات والشرارات لجسّ النبض، والبحث عن طريقة لإبطال فعالية الوظائف الأساسية للهوية الجماعية للشعب الجزائري، ومن ثمّ ضرْبه في مقتل، ودفعه نحو الانفراط والانكفاء،ولا سبيل إلى ذلك إلا بجعل مركز التوازن والتجميع (الهوية الوطنية)، يؤدي عكس الوظائف المشار إليها سابقا.

بدل الاستمرارية التاريخية للأمة، بدأ البحث عن نقطة الصفر، وشاعت المقاربات الصراعية لماضينا التاريخي والحضاري البعيد والقريب، وتمّ تحريك الألغام المبثوثة في أدبيات الكولونيالية المغشوشة، ووصل الإستهتار والهتك أقصى مداه، بالهجوم المضاد على الثورة التحريرية وتُراثها، هجوم غذّته مخابر وراء البحر، لأغراض التقزيم والانتقام بأثر رجعي، وإسقاط عُقد الذنب الكثيرة لفرنسا الكولونيالية اتجاه من كانت تسميهم جنس البرنوس (La Race du Burnous)

المتخلّف بالسلالة، إسقاط تلك العقد على ضحاياها، ودفعهم للتكفير عن نضالهم من أجل الحرية، وطلب الغفران من السفّاح البادئ بالعدوان.

اندفعت فلول مضلّلة، بعضها كان يعمل في الخفاء، وبعضها يلهث وراء النجومية العابرة، إلى التشكيك في الاستمرارية التاريخية للمجتمع الجزائري، وانتمائه العريق لمجاله الحضاري الطبيعي، والعودة إلى الوراء إلى ما يتناقض مع الواقع، ولا تقرّه الذاكرة الجمعية لشعبنا، عودة إلى التغني بفضائل ما قبل 1962، والبحث في فضلات الكولونيالية المتعفنة عن الخيرات والغنائم، وكأن الكولونيالية الاستيطانية، وهي الشرّ المطلق، يمكن أن تخلّف خيرا يستحقّ الثناء والعرفان.

من تلك المغالطة الفاضحة، اتجهت السهام المسمومة إلى الرموز والمرجعيات، بدعوى أنه لا يوجد في الماضي والحاضر أي شيء مقدّس وأن التجديد والانفتاح يمكن أن يبدأ من نقطة الصفر الوهمية، فلا حاجة للمعالم والرموز، إلا في المجتمعات العتيقة، أو الأركائكية التي تعيش على حفرياتها الأثرية المغروسة في ذاكرتها البدائية، وهكذا وجدت الأطروحة التكتيكية للأنديجينوفيليا مريدين ودعاة عن قصد، أو لأغراض التعبير الخاطئ عن السخط والاحتجاج، ومؤدى تلك الأطروحة، هو أن إبقاء الجزائر في فلك "الميتروبول" يتطلب بتر إستمراريتها التاريخية، أو على الأقل تجزئتها، وتشويه مرجعياتها، وإقناع نخب تمتلك منابر مؤثرة، للتهجم عليها والتنصل منها.

هدم المركز طال في الحقيقة نواته الصلبة وهي البعد الروحي والحضاري للهوية، فلا سبيل لإشغال الجزائر بنفسها، وإضعافها من الداخل، إلا عن طريق اشتباك مهلك يستنزف قواها، ويعطّل وظائف هويتها المتمثلة في إسلام يجمع ويوحّد،

ولغة لا علاقة لها بالعرق والطائفة ولا بالتقدم أو التخلف، وأمازيغية سكنت بيت الإسلام وسكنت إليه هي، في تناغم ووئام، ولم تدخل الهوية في صراع مع أية لغة أو لهجة في أيّة جهة من الوطن، باستثناء واحدة هي الفرنسية التي كانت جزءا من جهاز القمع والاستعلاء والاحتواء الكولونيالي، ولا بدّ لفهم اتجاه القسم الأكبر من رأينا العام الثقافي نحوها، من وضعها في ذلك السياق التاريخي أو ما يسميه فانون "الوضعية الكولونيالية" (Situation coloniale).

أثناء تلك الوضعية الجائرة، اعتبرت سلطات الاحتلال العربية لغة أجنبية في عقر دارها، ومنعت استعمالها في كل المرافق الهامة، فلم يبق لها سوى المساجد والمقابر، ودفاتر قضاة المسلمين، والكتاتيب القرآنية التي كانت في الواقع تحت الرقابة المشددة وفي حالة حصار دائم، كما سنرى عند الحديث عن خرافة التمدين والتسامح التي روّج لها منظرو الكولونيالية، وخصصوا لها أدبيات غزيرة.

لم يعاني أي بلد من جوارنا العربي القريب، أو البعيد ذلك القدر من الغبن والقهر، فقد احتفظت كلها بوجود شكلي للدولة، والمؤسسات التقليدية الخاصة بالتعليم والدين أما بالنسبة للجزائر فقد كان تعلم وتعليم العربية في تلك الأيام الحالكة، أشبه بحرب العصابات، ورجاله كانوا أقرب إلى الفدائيين والمسبّلين، غذّاهم الشعب وآواهم وحماهم، لقد كانوا على يقين بأنهم يمارسون الوطنية، ويعتزّون بشخصيتهم وانتمائهم الحضاري، إذ لا أمل لهم في الحصول على موقع في إدارة الاحتلال الذي لا يحتاج لغير التراجمة والخدم وما عرف بالرماة الجزائريين (Tirailleurs algeriens).

من المهم أن نُنْعش الذاكرة في هذا المقام، ونشير إلى أن إقصاء العربية والتضييق عليها، ووصفها بأقذع النعوت، لم يقابله أي انتشار للّغة الفرنسية في المدن التي كانت محتكرة، وشبه مقصورة على الأروبيين من الأقدام والقلوب السوداء. فضلا عن عدم تداولها أصلا في الأرياف، وفي كليهما كانت الأمية الإجبارية مصير الأغلبية الساحقة، بمعدل وصل في الخمسينيات من القرن الماضي(العشرين) إلى 89 % كما أوردت ذلك الإحصائيات الفرنسية الرسمية، وقد اقتطفنا نماذج منها في دراسة بعنوان "المحنة الكبرى (مطبعة العاشور 1998).

إنه لجدل عقيم أن تترافع شرائح من النموكلا تورا عن شرعية للّغة الفرنسية، فرضها كما يزعمون الواقع التاريخي، ومخلفات قرن وثلث من التواجد الفرنسي على هذه الأرض، لأن الاستعمال الواسع لتلك اللغة وخاصة بين فئات العمر الأقل من خمسين سنة، قد حدث بعد الاستقلال وعلى كاهل الجزائر-(عمر تلك الفئات سنة 1962 كان أقلّ من عشر سنوات)- ولم تساهم فيه فرنسا إلا بالنزر اليسير، عن طريق المنح والتربصات والإقامات المدروسة، ولولا الكسل العقلي لكان لذلك على الأقل مقابل اقتصادي وسياسي، ولولا ضعف الهمّة لتمّ توظيفه لصالح أهدافنا نحن، ولم يستعمل من الطرف الآخر كحبل سرّي يجرنا وراءه كما يشاء، ويؤثر على صورتنا عن أنفسنا بمجرد تصريح ملغّم، أو تعليق في صحيفة أو ندوة على شاشة التلفزيون تقصف عن بعد ما تعتبره نقاط الضعف في ساحتنا الثقافية والسياسيّة، فتثير زوابع وتوابع يرددها جزء من الرأي العام، أشبه بمكبرات الصوت، عند أناس يفتحون مظريّتهم تحت سماء الجزائر الصافية، إذا نزلت الأمطار في باريس !

أدى تحريف وتعطيل وظيفة التوحيد والتجميع والتآلف التي تميّزت بها عقيدتنا الإسلامية، بمذهبيها الشقيقين السنّي والأباضي، إلى صعوبة القيام بمعاينة للعواقب الوخيمة للصراع السياسي الثقافي الراهن، على انسجام المجتمع وتضامن فئاته من مختلف الطبقات والتيارات.

لذلك يضطّر الكثير من أهل الفكر والذكر إلى البدء بدرء شبهة التموقع السياسي والأدلجة (Idéologisation)، وخاصة بعد أن راجت مفاهيم وتسميات تمّ نحت العديد منها خارج المنطقة، وسوّقتها بتبسيط كبير وسائل الإعلام الواسعة الانتشار، حتى فقدت مدلولها الإبستمولوجي، وأصبحت كما يقول "كانط" مقولات تائهة بين العقل المحض والواقع الصرف، لا تنطبق على أي منها وتستعمل لأغراض إجرائية إمبيرقية لأنها غير مؤسسة نظريا.

من يستطيع أن يحدّد بدقة، ماذا تعني كلمات مثل مسلم وإسلامي في الخطابات الصحفية والثقافية والسياسية ؟ وما هو الفرق بين الإسلام والإسلاموية المرادفة لمقابل باللغة الأجنبية وهو (Islamisme) الذي يعني التمذهب السياسي باسم الدين أو التديّن السياسي ؟ وهل على الإسلام تنطبق مفاهيم الانتيقرية والانتقرالية (intégrisme-integralisme) وهي من التراث الخاص بالكنيسة الكاتوليكية ومصدرها الأول هو المنشور البابوي الذي وقّعه البابا ليون الثالث عشر (Leon XIII) سنة 1899 ؟ وكيف أصبحت كلمة "الأصولية" المستخدمة في الأدبيات الأنغلوسكسونية، تعني التشدد العقائدي عند المسلمين، المقابل للدوغماتية في الغرب بوجه عام، ومن المعروف أن كلمة أصول وأصولي كانت تعني إلى عهد قريب الأسس

المنهجية في مباحث الفقه (أصول الفقه) أو التقعيد العلمي وليس مذهبا سياسيًا ؟ (السيّد ياسين : بحثا عن هويّة جديدة للعلوم الاجتماعية في الوطن العربي، الخطاب والأصوليّة المنهجية).

من عواقب تحريف الوظيفة الحقيقية للإسلام، وهي التوحيد والتآلف والتضامن الوطني، أن أصبح لنا عدوّ داخلي يشل قوى المجتمع ويدفع به إلى التناحر والانشطار، وبعد حوالي ثلاثة عقود من الجهد والاجتهاد والتجربة والخطإ والتصحيح ومراجعة التصحيح، لم يصبح خصمنا اللدود، هو التخلف بكل معانيه، والاستقطاب الخارجي، وضغوط التبعية في مجالات الغذاء والعلوم والتقانة (التكنولوجيا)، بل أضعنا ما يزيد على عشرية كاملة في ثقافة اللعان، ومشاهد تقشعر منها القلوب، من المجازر الجماعية وتدمير البنية التحتية واستعراض المواكب الجنائزية.

مجتمع التضامن والرحمة يتقابل فيه طرفان يحاول كل منهما أن ينقل الرعب إلى صفوف الآخر، جزائر المجاهدين وشهداء ثورة التحرير الكبرى، انفتحت فيها صفحة سوداء لضحايا بالآلاف، وسفاحين بلا عنوان ولا قضية، لتغطي على صفحة ناصعة من البطولات والتضحيات، ممّا سمح لمجرمي الحرب الكولونيالية الجبناء من نوع (بيجار) أن يقولوا "من المحتمل أننا قد قمنا بتجاوزات (Bavures) لأغراض التهدئة، وهاأنتم بعد ذهابنا تمارسون فيما بينكم العنف والإرهاب على أوسع نطاق، إن العنف الذي مارسه الجزائريون فيما بينهم يزيد على عنف حربنا ضدهم ..."، (استجواب من صحيفة الفيغارو 11-04-95).

الجمهورية الجزائرية، وهي البنت البكر لثورة التحرير الوطنية، تتعرض للهلاك، وهي تترنّح بين الاستعلاجية والاستشارية والانتقالية، وتعود إلى وضع مهلهل، أقّل مما كانت عليه وهي تولد في شهورها الأولى بعد مارس 1962، لأن اختلاف وجهات النظر في تلك الفترة، كان بين القيادات و لم يصل منه إلى الرأي العام، سوى أصداء قليلة، أثارت الأسى والأسف، ولكنّها لم تمسّ وحدة الشعب المنتشي بالنّصر، والمتمسك بهويته النظيفة من التلوّثات الحالية.

يمكن إضافة قائمة طويلة لعواقب هدم المركز، المتمثل في جوامع الهوية الوطنية على المستوى الداخلي، وسواء عيّنا المتهم الأول، وقلنا إنه جبهة الإنقاذ المحلّة، أو أضفنا إليه شركاء وأطرافًا أخرى أخطأت في حساباتها، فظّلت وأظلّت غيرها، فإن محصّلة سنوات الدماء والأحزان، كانت وبالا على الجزائر كلها، إذ أنّ مخاطر التدويل والاستنجاد بالخارج تتربص بها في الأفق، ولا ينتظر الأوصياء على القيم الإنسانية العالمية، وحقوق الإنسان والديمقراطية حسب مقاسهم، سوى الفرصة السانحة للانقضاض، أو على الأقل فرض مزيد من العزلة والإضعاف والمساومة باسم القيم والحقوق العالمية، لإجبار بلادنا على تنازلات أخرى تناقض رصيدها التاريخي، وتضحياتها الجسيمة، ولا تخدم مصالحها المشروعة على المدى المتوسط والبعيد.

3. هدم المركز (الهوية) والجزائري المشبوه

على الصعيد الخارجي، لا يحتاج الأمر إلى كبير عناء، لبيان عواقب هدم المركز وإضعاف قطب الهوّية، فقد تجنّد كثير من الساسة والإعلاميين في الغرب،

لتضخيم الصراع الثقافي السياسي في الجزائر، والتهويل من احتمال فرار أمواج من اللاجئين إلى الغرب، لتضخيم ما أصبح يسمّى "الحالة" الجزائرية (Le cas Algérien) المهددة بالانتشار والعدوى لبلدان الجوار على الطريقة الفيتنامية (Boat people)، والملاحظ أن القليل منهم يتحدث عن المئات من الأفارقة وغيرهم الذين تلقي بهم الزوارق يوميا تقريبا على شواطئ الأندلس وصقلية، وبعضهم يأكله البحر قبل أن يجتاز جبل طارق، يالها من مفارقة بين رجال طارق بالأمس وبؤساء اليوم !

استخدمت تلك الأوساط الـــمغرضة طريقة التلازم بالاقتران (Association-corrélation) لتصبح كلمة إرهابي تعني مسلما وفي الغالب جزائري، وهكذا تحوّل مواطنونا الأبرياء وهم الأكثرية الساحقة في بلادنا، إلى مشبوهين بالجملة، وأشبه بالوباء المُعْدي، وللإمعان في ضرب الروح المعنوية لشعبنا، وتحقير الذات الفردية والجماعية، عند الشباب بوجه خاص، فإن التنقُّل من الجزائر إلى الخارج أصبح أمرا عسير المنال، ويخضع إلى تحقيق لإثبات البراءة وتقديم الدليل المادي على الكفالة المادية، وكأن الجزائري -أي جزائري- لصّ أو متسلل، حتى يبرهن على العكس، أما زيارة الجزائر من طرف أشخاص رسميين أو عاديين، فقد أصبحت أشبه بمغامرة في حقل من الألغام، أو مشي بالقرب من العقارب والثعابين، وإذا حدثت، هلّل لها وتباهى بها بعض رجال الإعلام عندنا وكأنّها فتح مبين، وانتصار على العدوّ الداخلي الذي يخطّط لعزل الجزائر.

ساعد على ذلك بلا ريب موجة من تحقير الذات الوطنية والسخرية والتهُّكم على واقع مؤلم، نشّطها كتاب وأدباءُ وفنانون، لا تنقصهم الموهبة، ولكنها موهبة استغلتها أجهزة عتيدة في الخارج، وأحيانا بتواطؤ من الداخل، لتشويه صورة الجزائري، وتدمير ذاته الواقعية كما يظهر ذلك في سكتشات المونولوق، وما يسمى بأغنية الإحتجاج (Protest Song).

إن تضخيم الخطر الأخضر، أو ما أُطْلق عليه اسم الوبال الإسلامي (Peril islamique) الذي يهدّد العالم، بعد زوال الخطر الأحمر (في انتظار زحف الخطر الأصفر : الصين)، والتركيز على الجزائر بالذات، هو في الحقيقة جزء من استراتيجية عامة لنظام القوة الأروأمريكي الذي لا يقبل الاختلاف الثقافي، والحوار الحضاري، وإذا جلس حول مائدة الحوار، فهو يقصد في معظم الأحيان إملاء شروطه.

يحتاج نظام القوة إلى عدوّ ولو كان شبحا وهميا، ألم يقل كاتون (caton) 234-149 ق.م في تأملاته السياسية بعنول أصول (Origines) ماذا تكون روما بدون أعدائها ! (Que serait Rome sans ses ennemis) إذا قاوم طرف –ما– هذه النزعة الاستبدادية تمّ وضعه في خانه البلدان المتمردة أو المنبوذة، Rogue states حتى يدخل بيت الطّاعة، ويتكيّف بهيكلات لها نموذج واحد في السياسة والاقتصاد، ويتبرأ من هويته الروحية والثقافية، لأنه مطالب بالانفتاح من طرف واحد، وذلك منذ أكثر من قرنين، وفي الجزائر بوجه خاص، بدأ الإنفتاح بالاحتلال والسطو

على مرجعية الأمة، فقد ادعت فرنسا الكولونيالية أها احتلت بلدنا لتمدينه وتخليصه من "التبربر" (Barbarisme)، والمطالبة الدائمة بمزيد من الانفتاح، هي التسمية الحالية لخرافة التمدين والإستعلاء العرقي الثقافي.

لا تقتصر حملات نفي الآخر وشيطنته على الأرمادا الإعلامية في الغرب وصداها عند بعض المغفلين من دعاة العصرنة التابعة والاستهلاكية في عموم المنطقة، بل هي تجد منابعها في التنظير الإستراتيجي لنظام القوّة، ومن عمدائه المشهورين صمويل هونتنغتون (S.Huntington) وآرائه عن حتمية الحرب أو الصّراع (clash) بين حضارتين، لا سبيل إلى التعايش السلمي والحوار المفيد بينهما.

يقول ذلك المفكر في كتابه عن "صراع الحضارات" (Clach of civilisation) ما مؤداه : هناك من جهة حضارة الغرب، وهناك من الجهة الأخرى حضارتان تطوّقان الغرب وتهددانه على المدى المتوسط، هما الكونفشيوسية (الصين وماحولها) والإسلامية (من القوقاز إلى طنجة)، إذا ما اتّحدتا بشكل من الأشكال، وتمكّنتا من تأسيس حداثة رافضة لوصاية الغرب، وما يعتبره بديهيات كونية، فإن الغرب سوف يُطرد من مركز العالم، ولذلك يوصي أخصائي البنتاغون بوضع تلك البلدان تحت الحراسة المشددة، وشلها من الداخل، وحرمانها من "اختطاف" التكنولوجيات المتقدمة والتحكم فيها.

هكذا وجدت خرافة الجنس الإسلامي (Homo-islamicus) لمتعصب والعنيف بالسلالة والثقافة والتراث الديني الدائر حول النصّ القرآني، وجدت تلك الخرافة نظريتها الفكرية السياسية التي ينتقدها العديد من المفكرين

حتّى في الغرب نفسه وقد أشرنا إلى مقتطفات من آرائهم عند الحديث عن الأنثوسانتيرية والعرف والثقافة والكوكبية والحداثة والأصالية في المباحث الثالثة السابقة.

استهدف مخطط هدم المركز، تقويض الوظيفة الثالثة (التصنيف ليس للترتيب) للهوية الوطنية، وهي توطيد التجانس والانسجام بين فئات المجتمع، باختلاف وضعياتها الاقتصادية وثقافاتها الفرعية، لضمان مواطنة واحدة أو إحساس موّحد بالانتماء إلى مجال جغرافي -تاريخي مشترك بين الجميع.

ومن الواضح أن هذه المسألة لا تقبل التعددية في أي بلد في العالم، إلا إذا انفرط العقد بانهيار الدولة الوطنية، أو كان العقد مغشوشا من الأساس، بسبب غطرسة عرقية عنصرية، أو اضطهاد عقائدي ديني، من طرف ضد بقية الأطراف، كما يحدث في البلقان ورواندا على سبيل المثال.

وتتفق جمهرة العلماء والساسة من ذوي الرأي على أن المدرسة هي المشتلة الأولى والأهم التي تُوكل إليها الدولة الحديثة في كل الأنظمة التربوّية، مهمة غرس وضمان الجذع الثقافي المشترك، كما تفعل فيما يسمى الحد الأدنى لأجر العمل (SMIG)، ذلك الحد الأدنى، هو الهوية الوطنية بوظائفها الثلاثة المشار إليها سابقا، قد توفّر ذلك في التصوّر الأصلي لنظام المدرسة الجزائرية الذي إنتظرته الجزائر زهاء عقد ونصف (حتى 1976) ولم يبدأ تطبيقه الفعلي حتى مستهل الثمانينات.

ولرفع اللبس والالتباس من الضروري أن ننبّه إلى أن المقصود "بالنظام" في جملة "نظام المدرسة الجزائرية" هو الوظائف الثلاثة للهوية الوطنية المبنية

على مرجعية قاعدية هي خلاصة التجربة التاريخية لمجتمعنا، لا توصف بالتقدم ولا بالتخلّف، لأنها مُوجهات (Vectors) ذهنية وسلوكية، فالإسلام مثل الكاثوليكية، يدين بها إيطاليون وفرنسيون حداثيون جدا، كما يدين بها أفارقة في ذيل قافلة العصر، واللغة العربية مثل الإنكليزية أو الفرنسية، هي لغة تعامل أيضا في إدارات غرب إفريقيا، وهي لا تكاد تبدع شيئا يذكر في الفنون والعلوم والآداب.

أما المضامين والمناهج والأساليب البيداغوجية فهي الوسائط القابلة، بل المطلوب مراجعتها وتطويرها وتكييفها للأهداف المرحلية التي تتبنّاها الدولة والمجتمع.

4. الصراعات الإيديولوجية حول نظام التربية الوطنية

بعد إشعال فتيل البارود "الإسلاموي"، وتحويله إلى حريق يلتهم ثوابت القوّة constantes de puissance الذاتية الجزائرية، ويتقهقر بالدولة إلى مواقع دفاعية، وجبهات مواجهة متنقلة بين الداخل والخارج، واختلاق دخان كثيف حتى لا يعرف أحد هل أن الدولة ظالمة أم مظلومة ؟ بعد كل ذلك سهُل الالتفاف على المكاسب الكبرى للجزائر، ولعّل أولها المدرسة الأساسية ذات التوجه الوطني بمعناه الروحي والحضاري التحرّري والطموح، وبمدلوله الديمقراطي الذي يعني هنا، الحق في التعليم، وتحصيل المعرفة بمقياس العدالة والاستحقاق، وتساوي الفرص بين جميع المواطنين، وبمنظوره المستقبلي الذي يهدف إلى توطين العلم والتقانة، والتحرر بالتدريج من مرتبة الذيل في عالم لا

يرحم المتخلفين عن ركب المقدمة، وهذه خيارات لا يمكن أن تكون ظرفية أو ملتصقة بشخص، وصالحة إذا كان فوق جواده وتزول إذا نفق من تحته الجواد.

من هذا الموقف المبدئي الذي يعتبر المدرسة مشتلة التجانس ومشكاة الهوية، وبوصلة المستقبل، وبدون أي تموقع تحزُّبي، فقد رضعنا من حليب جبهة التحرير قبل أن تكون حزبا أو منصبا، و لم نفطم منه على الرغم من تغيّر الأهواء والأسماء، من المشروع أن نتساءل لماذا بدأت الحملة على المدرسة الأساسية وهي مشروع لم يدخل حيّز التنفيذ ؟ ولماذا هلّلت أوساط لتعطيلها المؤقت، ثم محاولة وَأْدها وهي في طور الحبو الأول ؟ هل ادعى أحد أن هندستها البنيويّة ومضامينها التربوية وأدواتها الإسنادية كاملة ونهائية، لا تقبل التعديل والتطوير ؟ إصلاح نظام التربية والتكوين والحرص على راهينيته (actualisation) عملية عادية ودورية (خلال عشرية على الأكثر)، يقوم بها المختصون ويشارك فيها الرأي العام، فلماذا سبقتها ورافقتها حملة شعواء وصلت ذروتها خلال السنة الأولى من هذا القرن ؟

الإجابة على تلك التساؤلات سهلة وصعبة في آن واحد، نوردها مجملة في القضايا التالية :

1.4. هي سهلة إذا استحضرنا خطوات الإقدام والإحجام التي رافقت الميلاد الجديد للدولة الوطنية الجزائرية، مما أدى إلى مفارقات وتداعيات لا مفر منها، فقد كان للانتظار الطويل نسبيا قبل الاعتناء بقطاع التربية والتكوين، أسباب موضوعية، وأخرى مفتعلة، أجّلت الحسم والقطيعة مع نظام تعليمي هجين، موروث عن مدرسة الأبرتايد الكولونيالية، فقد بقيت الهوية بقطبيها

الروحي والحضاري لأكثر من عقد كامل، أشبه بمستأجر ثقيل في بيت يعرف عنوانه، ولكنه لا يملك مفتاحه.

2.4. ينبغي أن نضيف مستأجرا آخر بقي يتململ في مدخل البيت هو اللغّة الأمازيغية ضحيّة مزايدات من أطراف كثيرة : من دعاة الأمازيغية فورًا وعلى جميع المستويات، أو من دعاة تعريب استعراضي يوهم الغير بأن العربية لغة أحاديّة والحقيقة أنها لغة موّحدة، فضلا عن مسؤولية بعض مؤسسات الدولة، وخاصة الجامعات ومراكز البحث مما سمح بخوصصة لغة وتراث عريق هو مفخرة للجزائر، وتحزيبه على مرأى ومسمع من الجميع، وتوزيعه بين فريقيْن يدعى كل منهما أن الأمازيغية مُلْكه الخاص، ولاستخدامها في معارك تكتيكيّة بينهما، وأحيانا للتذرع به والتموقع في الحكم، وأحيانا لإزعاجه.

هناك بالتأكيد أسباب موضوعية، إضطرت القيادات الأولى للدولة الوليدة إلى حلول إستعجالية، وخاصة بعد أن إنسحبت جالية الأقدام والقلوب السوداء في مؤامرة ظاهرها الخوف من الحساب، وباطنها التعجيز والانتقام، في بلد مثخن بالجراح، ولا يتوفّر على الحد الأدنى من الإطارات والكفاءات.

أثبتت الوقائع عندنا وعند غيرنا، أن ذلك الإنسحاب الإنتقامي كان نعمة أكثر منه نقمة، ولا يأسف عليه إلا الظّالون من بقايا الأعيان - الأعوان، فقد وفّر للجزائر كل شروط التجانس والإنسجام العقيدي والحضاري، فلا يوجد بعده في بلادنا أية أقليات عرقية أو دينية تقتسم (كوطات) المناصب أو تتمايز كطوائف منفصلة، وليس ما يردده بعض المغرمين بالإحصاء عن نسب الأعراق واللغات عندنا أكثر من محاولات لتشريح جسم حي واحد.

3.4. نصف أولئك القوم بالمُغرمين بالإحصاءات، والبحث عن النسب المئوية، ولا نضيف لذلك قراءة أخرى، لأننا نفترض حسن النيّة، ولكنّنا لا نطمئن للإلحاح المتزايد على التمييز بين أغلبية تقابلها أقليات، سواء أسُميت إحداهما عربية أو مستعربة، وسميت الثانية أمازيغية أو نوميدية سابقة، فلا وجود في بلادنا لهذا النمط من التصنيفات العرقية اللغوية الجغرافية.

إن التاريخ والجغرافيا معًا يثبتان بأن الأقلية الوحيدة الأجنبية عن هذه الأرض، هي الجالية الأروبية العنصرية، وفراعنتها من الكولون وملحقاتها من اليهود ناكري جميل شعبنا الذي آواهم وحماهم في أوقات الشدة، وخاصة من بطش "الكونكويستا" الإسبانية، واضطهاد أروبا قبل وأثناء اللّوثه النازية، ومن الإنصاف أن نذكّر بأنّ مجتمعنا لا يكّن حقدا للفرنسيين لأنهم فرنسيون أو مسيحيون، أو يهود (بعد قوانين كريميو 1870)، ولذلك نوّه وكرّم الذين تعاطفوا مع كفاحه وساندوه في محنته، وخلّد أسماء الكثير منهم على ساحات في قلب العاصمة، ومنشآت أخرى في داخل القطر، وفتح صدره لكل من طلب منهم الجنسية والمواطنة الجزائرية.

4.4. لا نطمئن، لأن ذلك الإلحاح يذكرنا بجرائم هدم المركز (إذلال الهوية وتمزيقها) التي نظّر لها أساطين الكولونيالية المتعلمنين (Scientistes) والمتخصصين في تزيين الزور والشرّ بمساحيق العلم من نوع دونوفو 1846 (De Neveu) وما سكوري 1886 (L.masqueray) وبرتراند 1930 (L.Bertrand) الذي استخلص كل ما سبقه من دجل علمي -(إن صح وصف الدجل بالعلمي)- في صورة نظرية وضعها عنوانا لكتابه "دم الأعراق" (Le sang des races).

ليتنا نقرأ اليوم بتبصّر وتأمل، ما وقعه إمام الإصلاحيين ورائد المجددين باسمه التالي : عبد الحميد بن باديس الصنهاجي، يقول :

"إن أبناء يعرب وأبناء مازيغ قد جمع بينهم الإسلام منذ بضعة عشر قرنا، ثمّ دأبت تلك القرون تَمزج ما بينهم في الشدّة والرخاء، وتُؤلف بينهم في العسر واليسر، وتُوحّدهم في السرّاء والضرّاء، حتى كوّنت منهم في أحقاب بعيدة عنصرا مسلما جزائريًا أمه الجزائر وأبوه الإسلام، وقد كتب أبناء يعرب وأبناء مازيغ آيات اتحادهم على صفحات هذه القرون، بما أراقوا من دمائهم في ميادين الشرف لإعلاء كلمة الله، وما أسالوا من محابر في مجالس الدرس لخدمة العلم، فأيّ قُوّة بعد هذا تستطيع أن تفرّقهم ! ؟".

لا يحتاج ذلك التوصيف البعيد النظر لأي تعليق، فقد تفوّق به الإمام على أهل زمانه، وسبق به عصره، وقدّمه وصفة عصماء تشفي من كل داء.إن ما يتداوله السُذّج من ظواهر العصبية والتنابز بالألقاب والتنافر بين اللهجات واللغات والجهات هو في الحقيقة موجود داخل كل جهة على حدة.

من يعرف سوسيولوجية أوراس النمامشة والقبائل صغراها وكبراها (وهذه التسمية لا أساس لها في تراثنا العريق)، وما بين ورقلة وميزاب والزّاب إلى جنوبنا الشرقي والغرب الأقصى، على تخوم أهكّار مع النيجر ومالي، يلاحظ وجود العصبيات والعروشيات بفروعها وبطونها التي ترجع إلى مئات السنين، ويمكن أن تتحوّل إلى تكتّلات مصلحية فاعله في النسيج المحلي، وحتى الوطني، ولها تأثير في التموقع في سلم السلطة والقرار، في مجموع 48 ولاية وبلا استثناء.

5.4. إنها في واقع الأمر سلوكات متخلّفة، وظواهر مَرَضيّةَ (باتولوجية)، لا تخصّ الجزائر وحدها، فهي ملازمة لحالة البداوة والتريّف (Ruralisation)، تتناقص تدريجيا كلما انتقل الناس إلى الفردانية، ونمط الأسرة النووية المنفصلة اقتصاديا عن العائلة الكبيرة أو الممتدة، وهو ما تفرضه حياة الحضر أو المدينة في المجتمعات الحديثة بعد حوالي ثلاثة أجيال.

بين أمراض العصبية القبلية المثيرة للفرقة والضغائن، وبين شطط الفردانية، يجد نظام التربية والتكوين، وخاصة في فلسفة المدرسة الأساسية الجزائرية، دوره المتميّز، وهو تحقيق التجانس في المجتمع، وتغذية مجتمع مدني نهل من منبع نقي من تلك الشوائب، هو الهوية العربية الإسلامية المشتركة التي تثري الثقافات الفرعية، وتأخذ منها في نفس الوقت خصوصياتها الوطنية.

إن التوحيد هنا لا يعني التنميط (Moddling) والقولبة الأحادية، بل يعني تحصين الوحدة الوطنية (Ummunisation)، وقبول التباين في الاجتهادات الفكرية الثقافية والاختلافات في التعبيرات الحزبيّة السياسيّة، وهذه هي الديمقراطية الآمنة والأمينة.

5. النخبة الجزائرية والصراع الثقافي حول الهويّة

من الصعب أن نحصر أسباب اعتراض شرائح من النخبة على المرجعية الوطنية المشتركة، أو رفض التلازم بين قطبي الهوية الإسلام واللغة العربية، والحث على فصلهما عن الامازيغية، إذ أن ذلك يتطلب تتبّع مسار إعادة تشكيل النخبة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين، وهو موضوع

شائك وفي حاجة إلى مزيد من البحث من طرف المختصين في موضوعات تقع على الحدود بين الثقافي والسياسي، في سياق محلّي وجهوي، وفي علاقاته بأهداف العدوان الكولونيالي على الجزائر.

غير أننا سننظر بإيجاز إلى المسألة على ضوء أدبيات تتصل بعلوم التاريخ والاجتماع والأنثولوجيا الفرنسية لأغراض التوضيح لجامعيين والاجتماع الثقافي بوجه خاص،بإيجاز وذلك على النحو التالي :

1. سارع الاحتلال باستئصال النخبة المتواجدة من قبل، إما بالإبادة وإما بالتهجير إلى الخارج، تمّ ذلك خلال سنوات معدودات في فجر المقاومة الوطنية، لأن الاحتلال تفطّن منذ الوهلة الأولى إلى أنها قامت بتأطير المجتمع والتحريض ضدّه، أما القليل الذي أفلت من الذبح والتهجير، فقد انسحب نحو البوادي والأرياف (وخاصة الزوايا التي وصفها الرائد رين RINN بأنها براكين ملتهبة) للإبقاء على شعلة الصمود والكفاح في حالة تحفّز دائم.

2. خصصت إدارة الاحتلال "سيناتوس كونسولت" 1863 والأنديجينا في صوره المتشددة والأكثر تشددًا (1897، 1890، 1874) لغرض التفقير والتجهيل والحصار والميز العنصري الأكثر بشاعة، بهدف تيئيسهم من الخلاص ودفعهم لاحتقار موروثهم وتفكيك روحهم المعنويّة، واستئصال انتمائهم التاريخي الديني والثقافي.

3. في مستهل القرن الماضي، ظهرت ملامح التشكل الحديث للنخبة في توقيت متقارب، أي في حوالي عشرية واحدة (1926-1937) يصنف العديد من الباحثين تلك التشكيلة في تيارين متمايزين أحيانا، ومتداخلين أحيانا

أخرى، هما التيار الإندماجي من جمعية المنتخبين 1927 إلى الحزب الشيوعي في الجزائر (تأسس نظريا 1924) إلى أحباب البيان 1944، أما التيار الثاني والأكثر تأثيرا في الحركة الوطنية فقد بدأه النجم 1926 قبل أن يعود في صورة حزب الشعب 1937 وقبل ذلك جمعية العلماء المسلمين 1931.

4. لا يتسع المقام للنظر في الأطروحات المتداولة في ذلك العهد، ولكننا نلاحظ أن الكثير منها يشغل الساحة الفكرية والسياسية بعد أكثر من سبعين عاما مثل مسألة الهوية والشخصية الوطنية، والتحديث أو العصرنة، ومعضلة التجنيس (Naturalisation) ومكانة المرأة، ومدلول الاستقلال، والعلاقة بفرنسا، وحرية التعبير والتنظيم السياسي إلخ... هل يعني ذلك أن التاريخ يتغير في سياقاته وليس في جوهره ورهاناته ؟

5. إنّ المناقشة والمحاجّة كانت تحدث على وجه العموم بطريقة ديمقراطية، ومن النادر أن تتحول إلى عنف أو مهاترة، وقلّما التجأت الفصائل والأطراف المتنافسة إلى تخريب مؤسسات، أو مقرات بعضها البعض، أو دبّرت الاغتيالات ضد خصومها السياسيين.

6. كان النادي الاندماجي يتحرك في أضيق الحدود، وتقريبا مقطوع الصّلة بالجماهير الشعبية الميالة في وضعيتها البائسة إلى الخطاب الصارم ضدّ العدو الكولونيالي، بينما كان خطاب النخبة (بالمعنى الاقتصادي الثقافي للكلمة) يتراوح بين تعجيز العدو، بالمطالبة بتطبيق ما يجهر به من مثل ومبادئ الواجهة البرّاقة، وبين اتقاء شرّه واليأس من خيره، أو الحصول على القليل من فوائده بعيدا عن اندفاعات ما يسمى الغوغاء.

7. لم يكن بالجزائر بعد قرار الحاق التراب الوطني بفرنسا في 22 جويلية من سنة 1834 وإبادة وتشريد النخبة الوطنية المؤطرة للمجتمع أية مؤسسة للتربية والتعليم تؤمّن وتتعهّد الجذع المشترك أو الهوية الثقافية، فضلا عن تحديثها من الداخل لمواجهة أخطار النسف والتدمير الكولونيالي، وتكوين نخبة ذات مرجعية واحدة تكون مركز جذب وتوازن في وضعية غريبة لم يكن فيها أهل البلد الاصليين لا جزائريون ولا فرنسيّون، فلا هم مواطنون في بلدهم، ولاهم أجانب عنها.

لهذه المفارقة أهمية خاصة، إذا عرفنا أن المعاهد الوطنية في بلدان مثل تونس (الزيتونه) -المغرب (القرويين) -مصر (الأزهر) لم تكن فقط مراكز للمقاومة الثقافية وحتى السياسيّة، وإنما كانت منطلقا لما يعرف بالنهضة أو التحديث سواء بالانقلاب عليها على الطريقة الأتاتوركية كما حدث في تونس البورقيبيّة، أو بإنشاء معاهد أخرى إلى جانبها تعيد إن صحّ التعبير رسكلة النخبة التقليدية، وتستفيد منها، والمثال الجيّد لذلك هو مصر التي أنشأت جامعة فؤاد (القاهرة حاليا) إلى جانب الأزهر، ولم تنقطع الصّلة بينهما في مجالات التكوين والبحث إلى اليوم.

أما الجزائر فقد حرمت من مثل تلك المؤسسات التربويّة، ولم يتبقّ فيها سوى شبكة الزوايا والكتاتيب القرآنية التي كانت تعمل شبه متخفية، ومعرّضة للتشريد والتدمير بعد كل انتفاضة، وذلك حتى بداية القرن الماضي، عندما أسس الاحتلال جامعة الجزائر وهي أقدم جامعة 100/100 على النمط الأروبي

في المنطقة العربية والإسلامية، كما أشرنا إلى ذلك في المبحث الثاني، وكانت النخبة الجزائرية الضئيلة جدا التي اقتحمتها بصعوبة كبيرة، أو تخرجت من جامعات "المتروبول"، لم تتعرّف في أغلبيتها إلا على النزر القليل من ثقافتها الأصيلة وتراثها العربي الإسلامي، باستثناء تلقين سور من القرآن الكريم الذي كانت معظم الأسر الجزائرية تحرص عليه كل الحرص.

إذا أضفنا إلى ذلك ما تعرّض له التراث الوطني والثقافة العربية الإسلامية من حملات التحقير والتشويه والتفتيت (التي تعود اليوم في صورة المطالبة بالعاميات المنطوقة وما يسمى جزأرة اللغة واستبعاد الفصحى (Algérianisation de la langue)، ومقارنة العربية الحيّة باللاتينية البائدة مع ظهور الدولة الوطنية في أروبا)، إذا أضفنا تلك الاعتبارات، تبيّن لنا جانب من عوامل الانشطار والصراع الثقافي الراهن وأهمية المؤسسة المركزية للتربية والتكوين في إحداث التوازن، والعلاقة الجماعية بالمرجعية التي من الممكن أن يحمى وطيس النقاش في دائرتها، ولكن من النادر أن يتكوّن تيار كامل ينادي بالخروج منها والانتماء إلى غيرها صراحة أو ضمنيا، على الرغم من صدمة الاحتلال وشراسة السلخ الثقافي (Déculturation).

وهنا يمكن أن نفتح قوسا ونقول أنه مهما كان التقييم السياسي لمواقف الإمام عبد الحميد بن باديس، فإنّه من الإنصاف التنويه بنظرته الصّائبة والبعيدة المدى المتمثلة في إعادة التأسيس الرّوحي والحضاري للشعب الجزائري من داخل ثقافته، وليس بالتخلّي عنها والهروب إلى غيرها، يبدو ذلك جليا واضحا في شبكة المدارس التي أسسها الشيخ الجليل ورفاقه، وفي مناهجها التربويّة

والتعليمية والنشاط الثقافي المتعدد الأشكال الذي عمّ كل أرجاء القطر، بهدف تأسيس نخبة عالية المستوى -(بمقياس الوضعية التي كانت عليها الجزائر قبل منتصف القرن الماضي)- تنهل من جذع مشترك واحد، وذات مرجعية حضارية مُوحَّدة، لا تتقاتل حول هويتها الوطنية.

إن كثيرا من الدلائل تشير إلى أن ابن باديس كان يأمل في أن تتحوّل معاهد الجمعية انطلاقا من الجامع الأخضر إلى ما يشبه مراكز الإشعاع الثقافي في "الزيتونة" التونسية والقرويين المغربية والأزهر المصري، لو أمهله الأجل لحقّق شيئا من ذلك، وربما بطريقة أفضل، وهذا مع الأسف ممّا غفل عنه نقّاده من معاصرينا الذين احتفظ بعضهم في صدورهم بتقديرات وصراعات حزبية كانت أعلى مستوى أثناء مرحلة الحركة الوطنية (1926-1954)، ولم تجد طريقها إلى الحل عند اندلاع ثورة التحرير الوطنية.

لا يستهدف التحليل السابق إصدار حكم قيمي على وطنية هذا الفريق أو ذاك، أو على مدى فرنسة(Francisation) هذه الجماعة أو محافظة ورجعية تلك، لأنّه من الضروري تفسير الانشطار في سياقه التاريخي الاجتماعي أولا، واستحضار دور اللاّعب الشرّير والمحتال وهو فرنسا الكولونيالية ثانيا، والنظر فيما يتعلق بانعكاساتها الراهنة على تجانس وانسجام المجتمع، فقد سمح ستار إصلاح نظام التربية والتكوين للبعض بتصعيد الحملة ضد الهوية الوطنية، وتعميق الانشطار وتأجيج الوضعية الصراعية التي لم تتوقّف في الحقيقة منذ الاحتلال.

لا نريد بدورنا تقمّص شخصية "البيرومان" الذي يشعل الحريق ثم يستنجد بالآخرين لإطفائه، فليس هناك أخطر من المغامرة بإلقاء أعواد الثقاب المشتعل

في هشيم من الجدل العقيم، من مقولاته التهييجية انتحال صفة الناطق باسم الشعب كلّه والإعلان بأنّ " اللغة الفرنسية أقرب إلينا"، فإذا كانت (النون) للتفخيم والتعظيم فذلك شأن صاحبها، وإذا كانت باسم الجماعة فذلك يتطلب أن يكون منتخبا من هيئة وطنية تمثيلية (Représentative) وذات مصداقية.

ومن تبسيطاته غير المؤسّسة لا نظريا ولا بتحقيقات موثوقة في الميدان باستثناء بعض الإستفتاءات المفبركة على عجل الادعاء باقتران الدين بالعنف في المدرسة، وبالإرهاب في المجتمع بوجه عام المستوحاة من مقولات الفكر التشرّطي المُبهم (مقولات الأستاذ م.الأشرف في 1978 وخاصة في سنة 1996 تحت عنوان "بديهيات من المفيد التذكير بها..."، "الوطن"، 24 ديسمبر 1996 (De quelques évidences bonne a rappeler...) ومن إيديولوجية تيار متأرجح ذات اليمين، وهو لا يقبل اليمين لأنه يصفه بأنه محافظ وتقليدي ملتصق بالثوابت، ويقبله اقتصاديا تحت اسم قوانين السوق والخوصصة والشراكة والاندماج في نظام القوة الذي سنشير إلى بعض سماته في المبحث الأخير.

ويتأرجح ذات اليسار وهو لا يجد مكانه فيه أيضا، لأن القطبية اللبيرالية تتدعي بعد انهيار الشيوعية أن المسألة الإيديولوجية قد انتهت وأصبحت تراثا متْحفيا عاجزا عن التعبئة والإزعاج، و لم يبق في العالم سوى المنافسة الاقتصادية والتقانية (التكنولوجية) وبُقع متناثرة للاحتجاجية، والإرهاب الأخضر الذي يتحرك بتوجيه مما تسميه الدولية الإسلامية (Internationale Islamiste).

المخرج من هذا التأرجح الذي لا يصنع الحدث ولا الحداثة، لأنه أصلا تابع ولا يتفكّر في الصيرورة التاريخية الثقافية للأمة، إلا عندما تحين الفرصة للهجوم

عليها من خلال الممارسة الدّينية والتربية ووضعية المرأة منفصلة عن الوضعية العامة للمجتمع، واللغة إلخ....

المخرج الوحيد هو الوصفة التي عبّر عنها أ.غريش (A.GRESH العالم الدبلوماسي جوان 1995) بالمعادلة التالية :

سوق عالمية واحدة تساوى ثقافة عالمية واحدة -وبالتالي فإن المطالبة بالتعددية والحق في الاختلاف تنحصر في الداخل، ولكن عندما يتعلق الأمر بالخارج (والخارج عند ذلك التيار خط وهمي وكلمة لا معنى لها) فإنّ الغرب هو المصدر الوحيد للمرجعية، والمحتكر لما يسمى القيم العالمية، وكأن بقية البشرية مجرد قطيع من الماشية الهائمة لا تعرف من أين جاءت ؟ ولا إلى أين تسير ؟

هل ينجح مشروع للمجتمع خارج صيرورته الثقافية وتجربته التاريخيّة ؟

ليس للجزائر مشكلة كأمة ودولة مع تلك القيم، في صيغتها الإنسانية المجردة من الاستخدام الذرائعي، لأغراض الضغط والابتزاز، فنحن جزء من هذا العالم، نتأثر بما يحدث فيه من تحولات، ونتطلع إلى تبوّء مكان فعّال ومؤثر فيه، يدعو للتآخي والسلام، إن المشكل يتمثل في مشروع المجتمع الذي تدعو إليه فصائل من النخبة بعيدا عن مرجعية الأمة وصيرورتها

الثقافية الاجتماعية التي تضمنتها تجربتها التاريخية قبل الإسلام وبعده، وقبل التحرير وبعده.

إن الاستقراء النزيه لتلك التجربة التاريخية يثبت باليقين أن الشعب الجزائري لم يتخلّ و لم يفصل أبدا بين أربعة مطالب قادت كفاحه ولازمت طبعه أو مسلكيّته خلال كل العصور وهي :

1. مطلب الحرية والحق في المواطنة في دولة سيّدة وديمقراطية.

2. الهويّة العربية الإسلامية بأبعادها الروحية والحضارية العربية الأمازيغية، وقد تبناها شعبنا طوعا وعن اختيار، فهي جزء منه وهو جزء منها.

3. العدالة الاجتماعية وفق معايير الاستحقاق وتساوي الفرص ورفض الامتيازات بالطائفة أو الوراثة.

4. الشغف بالتقدم والتواجد في صميم العصر، وتجاوز التخلّف الموروث أو المفروض بسيف الاحتلال وسياساته الإجرامية.

من منظور الصيرورة التاريخية الاجتماعية الثقافية لا يوصف ذلك "الكل" المتناسق بالمحافظة أو الأركائكية ولا بالاستلاب والماضوية (Passeisme) ولا يحقّ لمخترعي المشاريع الاجتماعية المزايدة عليه بالحداثة والعصرانية، لن نكون في هذا الموقف أقلّ أو أكثر من صانعي المعاصرة الراهنة والباحثين عما بعد التاريخ وما بعد الحداثة الذين لا ينكر ساستهم ومفكروهم الأكثر جرأة وشهرة انتماءهم إلى جذع مشترك واحد هو التراث الإغريقي اللاتيني والعقيدة اليهودية المسيحية (Patrimoine GRECO-Romain - Foi judéo- Chrétienne).

وهما معًا يمثلان ما يطلق عليه ثوابت الهوية الأروأمريكية، ففي فرنسا لا يتردد قادة الفكر والسياسة في التفاخر بأن بلادهم هي البنت البكر أو الأولى للكاثوليكية (La fille aînée de l'église)، وفي الولايات المتحدة التي تقود الحداثة والقيم الإنسانية العالمية، هناك اتفاق ضمني على إسناد المسؤوليات الاستراتيجية لمن يتوفّر فيهم على الأقل واحد من الشروط الثلاثة المعبر عنها بالرمز (ووسب WASP)، وتعني أبيض، من أصل أنغلو-سكسوني، بروتستانتي (White-, Anglo-saxon-, Prostestant)، عندما نطبق المعطيات السابقة على المعالجات الإصلاحية لنظام التربية والتكوين، وعلى فلسفة المدرسة الأساسية بوجه خاص، نجد أن من أسباب الحملة التي سبقت وتزامنت مع انتقاد الثوابت أو مرجعيات الوطنية الجزائرية وما ظهر من مواقف في نظام التربية وفي مؤسسات المجتمع الأخرى ما يلي :

1. الحلقة المفقودة والمتمثلة في تناسي الصيرورة الثقافية والاجتماعية والتجربة التاريخية لبلادنا، والقفز فوق الواقع الذي يخضعونه لمعيار خارجي واحد هو النظام المعروف بمدرسة أو قوانين جول فيري (1832 - 1893) J. Ferry الذي سنوضح فيما بعد أن الجزائر عرفت نشاطات لا فيجري التبشيرية أكثر مما عرفت مدرسة جول فيري اللائكية، ولم تشهد من قوانين "فيري" سوى عكسها، أي جَهّلْ تسيطر وفَرّقْ تسد.

2. كان من نتائج انحسار جلّ المداولات والمناظرات في مسألة واحدة هي مكانة الهوية الوطنية في المدرسة الأساسية التغطية على امتدادها الطبيعي في الجامعات والمعاهد العليا، على الرغم من اتفاق المختصين في علوم التربية

على تنوع مذاهبهم ومدارسهم، على وحدة منظومة التربية والتكوين والبحث العلمي، وأنها لا تعطي إلا ما تأخذ في كل مرحلة من مراحلها، من بيئتها المباشرة بالدرجة الأولى، وفي الكفاءات التي تديرها، والإمكانيات الموضوعة لخدمتها في المقام الثاني، والسياسات البعيدة المدى التي تخطط لها، ومكانة إطاراتها في المجتمع في المقام الثالث.

1. قلب إصلاح المنظومة التربوية والبداية بالسقف

لا ينبغي أن ننسى أن اجتهادات ظرفية واستعجالية، قد تكون لها مبرراتها، اقتضت قلب هرم المنظومة والبدء بإصلاح، أو على الأصح إعادة تأسيس سقفه وهو الجامعة قبل دعائمه وقاعدته وهي المدرسة، وما قبل الجامعي بما فيه التكوين المهني الذي دعونا في حينه لأن يكون بيداغوجيا على الأقل، جزءاً لا يتجزأ من التربية والتعليم ما قبل وما بعد الثانوي.

3. شاءت الأقدار أن نطلع عن قرب ونساهم في الإعداد لإصلاح التعليم العالي وتطبيقه خلال الفترة من 1970 إلى 1979، وأن نناظر ونحاور في العديد من المنابر والمجامع، ونشهد هنا بأن المشرف المباشر على ورشة الإصلاح المرحوم الوزير محمد الصديق بن يحي كان سياسيا محنكا صبورا وطويل النفس، يفكر أكثر مما يتكلم، وكثيرا ما يشاور قبل أن يُقرّر ويُناور، لقد كانت "المعركة" نضالا من أجل قضية إصلاح يجمع بين العلم والوطنية ليس وراءها أي طمع في حظوة أو ترقية.

أسفرت الجولات الأولى من المعركة على إعادة تنظيم التعليم وتصميم هندسة أخرى في مجمل هياكل الجامعة وإقرار التعريب الكلي للعلوم الاجتماعية وإعادة اللغات الحية إلى مكانتها الحقيقية باعتبارها لغة ثانية ضرورية في كل التخصّصات، وبذلك وضع حد لتعليم مواز (كان التدريس في فروع بالعربية وفي أخرى بالفرنسيّة). وتمّ وضع حدّ لوضعية عرجاء مثيرة للفتنة وهي تبذير للجهد والمال والتجهيزات بدون جدوى، ولكن أفلتت تحت ستار كثيف من التمويه والتغليط بعض التخصصات نحو "باب الزوّار" بدعوى التقنيّة والعلمية، وسارع زملاء نكنّ لهم كل مودّة، سارعوا عن مضض أو عن اقتناع إلى الانخراط في دورات تدريبية للتمكن من العربية، ولكن جامعة العلوم والتقانات التي تحمل إسم الراحل الكبير هواري بومدين الغيور في قرارة نفسه على لغة الضّاد، بقيت تسبح بعناد ضدّ التيار، وتعطي حق " اللّجوء اللّغوي" لمعاهد أخرى تدور في فلكها في العاصمة والمدن الجامعية الأخرى، وأصبحت كلها فيما بعد مراكز لبثّ الشك والتحريض على التراجع عما سمي بالنكبة المدرسية والتربية الظلامية والبعثية الاسلاموية والرجعية الثوابتيه.

4. وراء الهجوم المضاد مصالح ومواقع وتحالفات، تبدو لأول وهلة جزائرية بحتة ولكن لها أطراف مدبّرة أو محرّضة تريد أن تأخذ من الجزائر كل شيء ولا تعطيها أيّ شيء، بل تستطيع عن طريق اللغة شنّ حرب مواقع تُقسّم النخبة إلى أنصار وأعداء لهذه اللغة والثقافة أو تلك، بدل أن تُوظّف كل واحدة في المستوى المرغوب بهدف تحقيق أكبر مردود في نظام التربية والتكوين.

هذا الطرف يطالب بالاستثناء الثقافي (exception culturelle) فيما يخصّه، ولكنه يصف التعريب (لا يقول العربية) بالديماغوجية، كما ورد في دراسة مطوّلة بقلم ج غراند غيوم تحت عنوان "التعريب والديماغوجية في الجزائر" (G. GRAND Guillaume) في "العالم الدبلوماسي" فبراير 1997، عند تحليل هذا النص وغيره، نجد أن رائحة البعض مما يتردد عندنا من تشنجات ومنعكسات بافلوفية تحمل علامة (مصنوع في باريس ...Maide in)، فكل الكليشيهات السابقة واردة فيها بغطاء الديمقراطية والتعددية في الأحزاب واللغات والتسامح والفعالية والحداثة..

2. في الجزائر تحالف جول فيري مع لافيجري

نذكّر البعض من نخبنا المشدوهين بلائكية مدرسة جول فيرى، مدرسة أكل عليها الدهر وشرب في فرنسا نفسها التي تراقب جارتها الجرمانية بحذر، ولا يخفي بعض ساستها ومثقفيها ارتباكهم أمام ألمانيا موحَّدة تنذر في إطار وحدة القارة بأوروبا "مُجرْمنة" (Europe germanisée)، وتتوجّس خيفة من التأثير الثقافي التكنولوجي الأمريكي، نتذكّر ونذكر بإيجاز ما فعلته لائكية مدرسة جول فيري وخلَفه الكاردينال لا فيجري في الجزائر :

- يقول أ.أوربان (I. Urban) 1846 وهو من ضباط الحملة الفرنسية أن نسبة الأمية في الجزائر في ذلك الوقت ليست أكثر من فرنسا ففي بايلك الجزائر (العاصمة) كان هناك حوالي ثلاثة آلاف طالب يتلقون تعليما يشبه المرحلة الثانوية في فرنسا.

- كما لاحظ الجنرال بودو (Bedeau) أن بايلك قسنطينة كان يوفر قبل احتلاله تعليما مجانيا لحوالي سبعة آلاف تلميذ :

- أعلن الدوق دومال سنة 1844 أنّ المدرسة هي جزء من آلة الحرب الفرنسية وينقل عنه "دو كريو"(De Crieu) المقولة التالية :

"إن فتح مدرسة فرنسية يماثل قيمة كتيبة لتهدئة هذا البلد".

"L'ouverture d'une école vaut autant qu'un bataillon pour la pacification de ce pays "

- بعد خمسين عاما من الاحتلال وأكذوبة التمدين أنشأت فرنسا عشرة مدارس فقط ستة للذكور وأربعة للبنات في عموم القطر متناسية وصيّة الدوق دومال، ويذكر (ج بونوا G.Benoit 1886) أن عدد المنخرطين فيها 15 عاما بعد إنشائها، لم يتجاوز 700 تلميذاً، تمّ توجيه أغلبيّتهم إلى مصالح الشؤون الأهلية، وخدمات جيش الاحتلال.

- في سنة 1882 لاحظ الرائد رين(C.ant RINN) أن الأهالي قد حافظوا بطرق مختلفة على 2000 مدرسة ملحقة بالزوايا، أو بتمويل وكفالة منها.

- إن المدارس الفرنسية الإسلامية التي أنشأها إدارة الاحتلال سنة 1850 في كل من قسنطينة والمدية وتلمسان ذات المستوى العالي لتكوين القضاة والأساتذة آعتبرت من بداية القرن الماضي خطرا على الوجود الكولونيالي، وقد وصفها الحاكم العام دوقيدون (Deguidon) بأنها مراكز للخبث والتعصب (Vice et fanatisme)، وقال بأن المتخرجين منها قد أضافوا إلى تعصبهم خطرا آخر هو أنهم "بدأوا يعرفوننا".

- كان وراء العناية المتأخرة بالأمازيغية خطّة مدغولة عبّر عنها الدكتور بوديشون بقوله "هناك حقد يفصل بين عنصرين هما قبائل العرب والقبائل البربريّة، وهو أمر ينبغي دعمه وعلى فرنسا أن تدفع لمزيد من التناحر وأن تستفيد منه".

- فيما يتعلّق باللائكية، فإن الجزائر قد تعرضّت بالإضافة إلى الإبادة والنهب إلى حرب دينية، تُذكّر بالحملات الصليبيّة القديمة، أو أشد منها، لن نشير إلى انتهاك حرمات المساجد والمقامات وإلحاق شؤون العبادة بإدارة الاحتلال (لائكية معكوسة تلحق الدين بالدولة) ! بل نقتطف فقرات صغيرة من الخطط التنفيذية لأساطين الاحتلال على النحو التالي :

- يقول لويس فويو رفيق لافيجري في كتابه "فرنسا في الجزائر 1869" ما نصّه : آخر أيام الإسلام، هذا الركام من العقائد المنحطّة والمتوحشة قد اقتربت، الجزائر في عشرين عاما لن يكون فيها إله آخر غير المسيح، لنكمل حربنا الصليبيّة! "

- يحدد الدكتور "دوبوي" المهمّة الأولى لبلاده في الجزائر في دراسة نشرها سنة 1882 في صورة توصية إلى كامبيطا بعنوان "مقالة في السياسة الوضعية" كما يلي : "إن المهمة الأولى لحكومة الجمهورية (في الجزائر) هي الأمن والدفاع، ضد عدوّنا الوراثي الأكبر : المسلم" (يعني بذلك الجزائري).

- أما الكاردينال لا فيجري فقد أوحى إليه التعّصب الأعمى بأن الأهالي وخاصة المناطق الأمازيغية تنفر من الإسلام، وأن دينهم الحقيقي هو التقاليد

المتبقية من روما الوثنية، وروما وبيزنطا المسيحية، وأنهم ينتظرون تحريرهم من عقيدة مفروضة عليهم.

- استغلّ هذا الكاردينال المتعصب سنوات المجاعة، وعمليات التنكيل والقمع التي أعقبت الإنتفاضات، فجمع في سنتي 1867 و1868 عددا من الأطفال الأيتام، أكثرهم لا يزيد عمرهم على عشر سنوات، وصل عددهم الإجمالي إلى 1750 طفلا من الصبية والبنات.

- أثارت هذه العملية موجة غضب عامة، هددت بانتفاضة عارمة وصلت أصداؤها إلى باريس، وعندئذ تدخّلت السلطة الكولونيالية لإعادة الأطفال الذين اعتبرهم الأهالي ضحايا مختطفين من أبناء المسلمين، وبعد وفاة حوالي 600 منهم بين مخالب الكاردينال، تمّ تهريب 300 منهم إلى فرنسا، وتوزيع الباقي في أماكن مختلفة من القطر.

- برر القسّ "ماليو" هذا الفشل الذريع في كتابه "الحضارة المسيحية في الجزائر (La civilisation Chrétienne en Algérie) بقوله : من المحتمل أن لا يكون كل المعمّدين من الأندجينا قدّيسين، ولكن من المؤكد أنهم سيكونون فرنسيين عندما يتخلّون عن إسلامهم"!

وردت الوقائع المذكورة آنفا وغيرها مُوثّقة في تصريحات مسؤولين كبار في الدولة الفرنسية، وفي دراسات ومقالات المفكرين والعلماء من بداية الاحتلال إلى نهايته (وردت موثقة في دراسة بعنوان المحنة الكبرى لكاتب هذه السطور)، والذي يعنينا هنا، هُو أنّ مدلول النخبة عندهم يقتصر على ما يعتبرونه رديفا لهم بمن فيهم المحاربون القدماء، و لم يكن تقديرهم مصيبا في كثير من الحالات،

ويكفي استعراض أسماء معروفة في فصائل الحركة الوطنية، وفي الجمعيات الكثيرة المتفرعة عنها، لنرى أن اللغة الفرنسية كانت مجرد أداة مؤقتة وسلاح من الأسلحة الأخرى للمواجهة والنضال، من المفروض أن لا تبقى أداة للتواصل بين الجزائريين ولا مكان لها طبعا في الهيئات الوطنية للجزائر الحرّة.

3. الفرنسية سلاح مؤقت في يد النخبة الوطنية

نجد ذلك التوجّه واضحا عند مثقفين من شباب الخمسينات الذين أصبحوا فيما بعد من قيادات الثورة، ثم من أركان الدولة الجزائرية المستقلة في ميادين مختلفة، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر : محمد الشريف ساحلي - عمر أوزقان - رضا مالك - مصطفى الأشرف - أحمد طالب الإبراهيمي - محمد البجاوي - حسين بوزاهر - مالك بن نبي - مالك حداد - كاتب ياسين - د.خالدي.

ونلاحظ أن لا أحد من أولئك الساسة والمفكرين والأدباء اتّخذ موقفا سياسيا صريحا ضدّ قطبي الهوية، على الرغم من اختلاف التيارات التي ينتمون إليها، بل كانوا يستعملون كل المنابر للدفاع عن قضية شعبهم، ومنها استعمال الفرنسية لتحسيس الرأي العام الخارجي في أي مكان، بقيادة القّلة من الجزائريين الذين تحصّلوا على مستوى متوسط أو عالي، من التعليم والتكوين بالفرنسية.

يظهر ذلك في صحيفة الشاب المسلم (1952-1954) التي نشرتها دار الغرب الإسلامي سنة 2000 وقدّم لها د. أحمد طالب الإبراهيمي، وقد كان مؤسسها الأوّل، حيث نجد عمر أوزقان يتتبّع بالنقد والتحذير من مناورات الآباء البيض

وما يسميه البربرية (Bèrberisme)، ومصطفى الأشرف يدافع عن الإسلام ضد مغالطات أعدائه، ورضا مالك يكتب مقالا مطوّلا تحت اسم مشكلة الثقافة (26 مارس 1954)، يدافع فيه عن الثقافة الوطنية والإسلام والأصالة والإثراء المتبادل بين الحضارات، ونتتبّع "مشادّة" مثيرة اشترك فيها كل من مصطفى الاشرف والمرحوم شريف ساحلي، عند ترشيح رواية مولود معمري "الربوة المنسية" لجائزة أدبية فرنسيّة، وقد نصحاه بدافع وطني بعدم قبولها، كما كانت للمرحومين مالك بن نبي والدكتور خالدي إشراقات وتأملات عميقة، في حاضر الإسلام وذخيرته الحضارية، ومستقبل المسلمين في الجزائر وفي العالم.

هذه ملامح سريعة للنخبة الوطنية في موقع المواجهة، قبل أكثر من ستّة عقود، تحتاج بالتأكيد إلى مقاربة أنطولوجية متعددة الاختصاصات، لفهم الانشطار وأحيانا الإنقلاب على توجهها الثقافي-ولا أقول الوطني- السابق، وخاصة بعد تعددية التسعينات. هل أن سبب جاذبية القطب أو المركز (الهوية العربية الإسلامية) يرجع إلى ما سماه المفكر محمد عابد الجابري المركزية الوطنية (National centralisme) أو ما سماه الأستاذ محمد حربي الخصوصية التاريخية (Spécificité nationale) التيّ تسدّ المنافذ على مناورات عدوّ واحد مكشوف، ومضر للجميع، هو الكولونيالية ؟

هل أن الانسحاب الظاهري لذلك العدوّ، أعطى لمراكز الجذب والدفع فيه (وهي سيّاسيّة ثقافية) قدرة على تبييض مخططاته، والعودة من الباب العريض عن طريق شرائح من النخبة المتلهفّة على التحديث وتجاوز التخلّف ؟ هل أن تلك الشرائح الحداثية التي تعاف وتنفر من تخلف مجتمعاها، تحاكم الثقافة (عقيدة وتراث) من خارجها كما يفعل المستشرقون -(ولا يُطلب منهم أكثر

من ذلك)- ولذلك فإنه لا مناص في رأي بعض تلك النخب، وليس كلها من الاستغراب (Occidentalisation) أي إستدماج أنماط الغرب وتمثّلها كما هي باعتبارها وصفة جاهزة للشفاء من أمراض التخلف، بغضّ النّظر عن الصيرورة التاريخية وجذورها الثقافية المجتمعية ؟

هنا يظهر محور الانشطار وما يدور حوله من صراع في الجزائر بوجه خاص، وفي عموم المنطقة العربية الإسلامية :

هناك من يرى أن الوثبة أو الاستفاقة أو التجديد، يمكن أن تتأسّس في إطار الخصائص الحضارية لمجتمعاتنا على النمط الأسيوي الصيني والياباني، وبالتالي فإنه بالإمكان خلق معاصرة غير ببغائية، واثقة وطموحة، وهي الآن بالفعل في مرحلة نقاهة، في انتظار استنباط المنهج والإستراتيجية في المدى المتوسط عندما يقترن الفكر (العقلانية) بالذكر (الموروث الثقافي) وعندما تكون السياسات علما ودراية وليس ارتجالية أو غواية.

وهناك من امتصّته جاذبية المعاصرة التي صنعها غيرنا وفق صيرورته التاريخية الخاصة، ضمن تطورية كنّا خارجها منذ اليوم الذي أغلق فيه أسلاف لنا طالحون باب الاجتهاد، وتعرّضت فيه منطقتنا إلى أمواج متلاحقة من الشرق (المغول والتتار)، والغرب (الحملات الصليبية المتتالية إلى يوم الناس هذا)، فدمّرت الحضارة، وسحقت مناراتها أو نهبت ما فيها، من بغداد إلى بجاية وتلمسان، ومن قرطبة ابن رشد الحفيد إلى قاهرة ابن الهيثم وطاشقند وسمرقند البيروني وعمر الخيام، أين ازدهر الفلك وعلوم الفزياء والرياضيات، لو تواصلت الأبحاث فيها لكان فيها ما يشبه "كاب كنافيرال" و"باسادينا" الأمريكية أو بيْكنور الروسية.

حرف (لو) في هذا السياق لا يتضمّن أيّة نرجسيّة أو ذهول يخفي واقعنا غير المرضي، ولكنه تأكيد على أن التخلف والتقدم ليس وراثيا، ولا علاقة له بالجنس والجغرافيا فما أصدق أفلاطون عندما قال "العلم تذكر -أي تراكم متواصل للمعرفة-، والجهل نسيان -أي توقف وتآكل لتلك المعرفة !

بين الموقفين السابقين، هناك موقف ثالث قديم العهد يعلو صوته كلما ضعفت الدولة أو انحرفت عن وظائفها في قيادة المجتمع، وزاد الانحدار (Déclin) الثقافي، ولا نستعمل مصطلح الانحطاط الذي يعني في نظرنا حالة دائمة، وهو أمر مناقض لحركيّة المجتمع، يتبنى أصحاب ذلك الموقف الهزيل مقولة "ليس بالإمكان أحسن مما كان" فلا جديد على وجه الأرض، ويدّعي اتباعه خطأً أن الحضارة الإسلامية أعطت كل ما في جعبتها،وأفضل ما فيها، ولا شيء غير ذلك عندنا، وعند غيرنا يمكن أن يفيدنا لحل معضلات الحاضر، وإبداع رؤية خلاّقة للمستقبل.

لهذه الإنسحابية المهلكة أسباب ومضاعفات، من بينها تراجع المنطقة إلى آخر مواقعها الدفاعية بعد الغزو والهزيمة واستبداد السلطان الجاهل والقصير النظر، والغفلة المهلكة عما كان يجري حولنا منذ خمسة قرون، والاعتقاد الساذج بأن قوة "المملكة" أو "الإمارة" أو "السلطنة" هي فقط في عدد جيوشها، ومتانة حصونها، وبذخ بلاطاتها، وذباب حاشيتها من المدّاحين المنافقين والدراويش المشعوذين، وليس في همّة العلماء والمفكرين والقادة المحنّكين، ويل لبلد ينسى ذلك، إنه سيجد نفسه حتما في أسفل السافلين !

لا تهمنا العناوين والكليشيهات التي تلصق أحيانا بالحق وأحيانا بالباطل على المواقف الثلاثة السابقة، ولا نريد أن نصنّف أنفسنا في أي واحد منها، لأن الموقف هو في نهاية المطاف عملية جيئة وذهاب بين التفكير الحرّ والأخلاقية السلوكية، فقد يفعل الشخص ما يقول وهو يستحق الاحترام عند مخالفيه وخصومه، وقد يقول ما لا يفعل بسبب هواجس الرياء، ولضعف النفس وانحطاط الذمّة، وهو الذي سماه الفقهاء بالسّفيه وحكموا بأنه إذا حضر لا يُستشار وإذا غاب لا يُنتظر.

4. نماذج من الثقافة الصراعية والمقاربات اللاتاريخية

بدل التراشق بالعناوين (إتيكيت) والتصنيفات، والركون إلى التموقع والتخندق المذهبي، ارتأينا أن نتصفح بعض الكتابات ونقرأ فقرات منها بلا تجريح ولا تأويل، وتتضمن كلها توزيعا للأدوار أشبه بالدوريات العسكرية المزوّدة بالراجمات وقاذفات اللهب (Lance flammes)، وتتعلق بالهجوم على طريقة الكمين على العربية والمدرسة المقرونة دائما بالتخلّف والإرهاب والماضويّة ومأساة العشرية، بأوصافها السوداء والحمراء والباهتة الصورة والصوت.

قبل ذلك نقول للإنصاف بأن عددا ممن يملكون ثقافة وينتجون الفكر والمعرفة ويوصلونها بالعربية يتابعون عن كتب ما ينشر ويصدر بالفرنسية ولغات أخرى، ومنهم من يستعمل أكثر من لغة بإتقان وبفروسيّة في اللسان، ولكنها بالنسبة لهم مجرد أداة، لا مكان لها بين ثلاثي الهوية الإسلام والعربية والأمازيغية، فهم لا يرون في الأمازيغية خصما ولا دخيلا على فلك الوطنية،

هي في الذهن وفي الجنان، رضعها الكثيرون من حليب أمهاتهم، وهي جزء من تراث الجزائر المتميّز، لا هي قبل، ولا هي بعد قطبي الهوية، إنها فيهما معًا كما هي دائما، بدونهما لا تكون الجزائر التاريخية والراهنة.

نتمنى أن يتابع مفكرونا وكتابنا باللغة الفرنسية المنتوج الفكري والأدبي الصادر بالعربية، وأن تنتقل النخبة الجزائرية من حالة الانشطار والتجاهل إلى الإثراء المتبادل وحوار الأفكار، فمن المفيد أن تتعدد الاجتهادات والآراء، إن الذي لا فائدة فيه ولا مردود هو أن تكون الفرنسية حكما بين الأمازيغية والإسلام والعربية لاغتصاب مكان مثلّث الهويّة، أو أن يتخذّ البعض واحدة من تلك الأركان الثلاثة حصان طروادة لبثّ الشقاق والفرقة والتقسيم الإثني اللّساني المزعوم، إنّ حكماء الغرب وساسة فرنسا بالذات يعرّفون الحكم الرشيد (Bonne gouvernance) بأنه تجنّب كل ما يضعف المجموعة الوطنية (éviter tout ce qui affaiblit la communauté nationale).

يضطرنا إلى هذا التوضيح ما يروّج من مغالطات، وخلط إعلامي والتباسات مفتعلة لمآرب أنانية وتأويلات متعسفة يطوفون بها باسم التاريخ والثقافة والديمقراطية وحقوق الأقليات المضطهدة (من يضطهدها ؟ ولماذا ؟) في بلد يتوزّع فيه الفقر والغنى، الجاه والغبن، الحظوة والحقرة، على المجتمع كلّه، وتنكمش الطبقة الوسطى مركز التوازن سنة بعد أخرى في سائر القطر، ولعلها التوزيع الوحيد العادل والمتساوي في كل المناطق، بما فيها المداشر وشبه المدن المجاورة لينابيع الغاز والبترول !

من بين تلك المقاربات التي تحظى بمنابر متعددة وإشهار واسع النطاق نذكر عينة صغيرة من التفكير الأشرفي (نسبة إلى الأستاذ مصطفى الأشرف الإطار السامي في الثورة والدولة الجزائرية، وأحد المفكرين الوطنيين من المختطفين في الطائرة المغربية سنة 1956)، في دراسة له بالعنوان المشار إليه آنفا "بعض البديهيات من المفيد التذكير بها..."، يحلل فيها عوامل التدهور في الدولة والمجتمع، ويتّهم فيها النزعة القومية العقيمة والشوفينيه (La quawmyya stirile et chauvine) بالتفتيش عن مصادر وجذور أخرى غير الجذور المغاربية المكافحة والمعطاءة، وزادت الطينة بلّه عندما خلطت بين روحانية الدين، وهو التزام فردي، وبين التديّن التكتيكي المريب والمليء بالمخاطر، مما أدى إلى الاستبدادية والغوغائية التي مهدت لظهور "الفيس".

بعد التنديد بالبعث القومي، والانبعاث الإسلامي المشبوه وشعاراتهما المزيّفة والانقاصية (Réductrices) من جزائر الثورة التحريرية، وهو يستثني من تلك الموجة تونس ومصر والأردن والهجرة الفلسطينية، يحذّر من عودة أنماط من الناس غارقين إلى الأذقان تحت حمل من الفشل والطوباويات اللفظية منذ الاستقلال، يعود بعد ذلك إلى التأسّف على الثقة التي أعطيت إلى سلطة لا تستحقّها (ما بعد 1995)، بدون أن ننقد أو نعلّق، فإن ما سبق لم يكن في الحقيقة سوى تمهيدا ومدخلا للنقاط التالية :

– إن المناضلين القوميين الجُهّال والمزايدين والمجردين من الحساسيّة المغاربية التي حررت بلداننا (المغاربية) وأعطت لألئك الناس كرامتهم المفقودة، قد تسللوا في غفلة من العين النائمة للسلطة الجاهلة مثلهم (وذلك في عهد الرئيسين بن بله والشاذلي) بالحقائق اللغوية والثقافية والسوسيولوجية الأساسية لهذا البلد العريق

وذلك منذ 1962، وحتى الذين تعهدوا بالاعتراف، وهيكلة لغة واسعة الانتشار (الأمازيغية)، وبالتأكيد ذات بعد وطني، التزموا صمًا مذنبا.

– ينبغي أن لا نخطئ أو نتخابث، الحقيقة أنه بالإمكان أن يوجد في البلد الواحد عدة لغات وطنية، كيف نصف صحيفة بالوطنية وقُرّاؤها يُعدّون بالعشرات أو المئات (ولنقل بعدة آلاف)، ونتردد في اعتبار لغة تحمل كل الثقافة الشمال إفريقيه لغة وطنية، إن الوحدة القهرية الانقاصية التفقيرية المستمدة من إنجيل البعث، ليست من عندنا ولاوجود لها حتى في بلاد المشرق، مثل مصر وتونس والأردن وفلسطين بشعوبها المتسامحة المجتهدة في العمل والمتفتّحة سيكولوجيا بلا عقد.

– كيف نفسّر أنه بعد 34 سنة من الاستقلال، وعلى الرغم من الوسائل الضخمة التي أسيء استعمالها، وما أحاط بالتعريب من إشهار انتصاري فإن تلاميذ المدارس الإبتدائية والثانوية، وعامة الناس الكبار، لا يحلون شفرة اللغة إلا بصعوبة كبيرة، ولا يكادون يكتبون جملة صحيحة، وهم يرونها في كل مكان ويستخرجون بها كلّ وثائق الحالة المدنية، وتُبثّ من خلالها الدعاية الرسمية، حتى أن أحد الأساتذة من الكتاب العرب الجزائريين (يذكر السيد الأشرف أن اسمه دابي هكذا Dabby ؟) يسمي الجزائريين العقاقين (أي العاجزين عن النطق).

– أدت عقد نفسيّة مُقْعِدة ومحبطة، إلى احتقار اللغة المنطوقة عربية أو بربريّة، بينما في البلد الأكثر تعريبا وتثقيفا في العالم العربي، وهو مصر تُستعمل الدارجة الشعبية في المعاهد العلمية والاجتماعات الرسمية والمحاكم بدون خجل مفتعل، إن الهدف هو الحصول على أكبر قدر من التفاهم.

- إن لغة الأم ليست منافسة للغة المدرسة، بل هي مكمّلة لها لأنها خزان عرْيق للعروبة حقّقت لمصر والمغرب عروبتهما، إن العربية لم تكن لغة محصورة في نخبة كما هو الشأن في إيران، وبعض مناطق آسيا الوسطى بل تنقلت وانتشرت بانتشار سكاني تلقائي تعمق عن طريق الاتصال وضرورة المبادلات ... فالجزائر التي يقدر الناطقون بالعربية فيها Arabophones بالولادة بحوالي 62 % دون أن ننسى مزدوجي اللغة (عربية - أمازيغية)، لم يكن لها في أي وقت من الأوقات أكثر من 5 إلى 6 % من أصل إثني عربي.

- تخفي المخاوف التكتيكيّة من أن تصبح اللغة الفرنسية، هي اللغة الرسمية في الجزائر، جبن أصحابها وألا عيبهم السياسوية واحتقارهم لبلدانهم، إنهم في الحقيقة يلحقون بلا خجل الأمازيغية بلغة أجنبية، ويصفون لغة عصر الصناعة بالمتخلّفة.. بينما هم عندما يستعملون العربية يشوهونها ويعملون من وراء كل ذلك على تسميم الجو.

- إن قضية اللغة العربية قد طبعت مسيرتنا (الكلام دائما للأشرف) من فجر الشباب، وكنّا في قبضة الاستعمار، ولكننا كُنّا منفتحين على المعرفة بفضل جهدنا الذاتي، وما تكنّه صدورنا من وطنية، وبفضل أساتذة وشعراء وقادة فكر وكتاب باللغة العربية لم يوجد من يضاهيهم إلى يومنا هذا، حلموا جميعا بأنه بعد التحرير ستتفوّق الجزائر على الجميع في تعليم لغتنا، وفي الإبداع بها في ميادين الأدب والتاريخ، لم يحدث شيء من ذلك على الرغم من الإمكانيات الضخمة واستعادة الحرية، وباستثناءات قليلة فإن العربية أصبحت

رهينة إيديولوجيات عقيمة ودكاترة (في النص Doctors) فارغين يُشرّعون لإلحاق الخسارة بالجزائر في الأمد المتوسط.

يتطرق الأستاذ الأشرف في دراسته الطويلة إلى جملة من القضايا الأخرى تتعلق بنظام الحكم، وقانون الأسرة ويقترح استبدال البند الثاني من الدستور : الإسلام دين الدولة بصياغة أخرى تشير إلى الإسلام باعتباره حضارة شاملة (Civilisation globale)، ويستشهد للدفاع عن رأيه بأن دُول أروبا وشمال وجنوب أمريكا، لا تنصّ في دستورها على أي دين للدولة، بل يشير بعضها إلى الحضارة اليهودية المسيحية فقط. ويخصّص الكاتب ما تبقّى من مقارنته لأخطاء النظام والتيار المحافظ (Neo- FLN) ويصبّ جام غضبه على الأصولية حليفته في اعتقال الجزائر في سجن الماضوية، بينما العالم يتقدم بخطى سريعة.

أما العيّنة الثانية فتحمل عنوان "التاريخ السياسي للتعريب 1962-1988" صدرت بتاريخ 10 جوان من سنة 1998 بصحيفة الوطن تبدأ بمغالطة يتفرد بها صاحبها الذي وقع باسم ياسين سدراتي، نصّ تلك المغالطة ما يلي : "جزائر 1962 كانت مفرنسة 100/100 ولا حاجة لها بالطلبة المتخرجين من الجامعات العراقية المتضّلعين في الشعر الجاهلي".

(A Cent pour cent francisée, l'Algérie de 1962 n'avait que faire des étudiants formés dans les universités irakiennes et de leur savante connaissance de la poésie djahilite).

بعد هذا المدخل غير المؤسس لا تاريخيا، ولا سوسيولوجيا، يعرض الكاتب النقاط التالية :

- تحاشى المعرّبون في البداية استعمال التجاوزات اللفظية ضدّ المفرنسين المهيمنين على أجهزة الإدارة، وهم في البداية لا يتهمونهم بأنهم حلفاء فرنسا (لاحظ الثُّنائية الصراعية والدعوة للمبارزة والقتال!)، السبب هو أن قرب العهد بالاستقلال، والتحاق جمعية العلماء المسلمين في وقت متأخر بمعركة التحرير، يمنعانهم من ذلك، ولا يسمحان لهم بالتجاوزات اللفظية التي تحدث اليوم دون عقاب، ولم يكن في نيّة السلطة منحهم قطاعات واسعة لأنها تتشكك في كفاءاتهم.

- لا يمكن بناء مجتمع أنكرت (فرنسا) هويته لمدة قرن وثلث، بدون استعادة حصنه وهو العربية المقترنة بالإسلام، ولم يكن بالإمكان لأية سلطة تجاهل ذلك المطلب في مواجهة شعب ينتظر وضع حد لهيمنة "الرّومي"، ولا ننسى أن بلادا في الشرق الأوسط قد مارست ضغوطا ودية في الاتّجاه نفسه (ينسب الكاتب الفقرة الأخيرة إلى الأخصائي في الثقافات المغاربية "غراند غيوم" وقد أشرنا إلى واحدة من دراساته فيما سبق).

- ترجع الرغبة في التعريب لدى بعض الدوائر إلى البرهنة على ارتباط الجزائر بالعالم العربي، وهو ارتباط يرفضه بعض المفكرين في الشرق الأوسط فيما يخصّ بلدانهم نفسها، حتى أن إعلانات زملائهم الجزائريين بالانتماء إلى العالم العربي تثير فيهم التقزز، لأن اضطهاد العربية في العهد الاستعماري قد رسخ في مخيالهم أن الجزائر، هي إقليم نصف بربري نصف فرنسي، وأن شعبها فقد ثقافته نهائيا.

- لا يمكن متابعة تاريخ التعريب دون الإشارة إلى عقدة النقص تجاه العالم العربي، وهي السبب في المزايدات عند أنصار التعريب، كما هو الحال مثلا عند عثمان سعدي.

- حاول بومدين الذهاب بعيدا بالإقدام على تعريب الجهاز الإداري المفرنس، لا يكمن السبب في سيرته الذاتية ودارسته في الأزهر فحسب، بل لحاجته لإعطاء شرعية للسلطة اللاشعبية التي ظهرت بعد انقلاب 1965.

- وبعد الإشارة إلى خطوات التعريب التي تسارعت منذ 1967 في كثير من القطاعات، ومهلة ثلاث سنوات التي أعطيت للوظيف العمومي للتحول إلى العربية، والنصوص التي تلزم المتقدمين للوظيف بمعرفة الحد الأدنى من العربية، وإنشاء مكاتب للترجمة في كل الوزارات والمؤسسات، أعلن بومدين سنة 1971 سنة للتعريب قبل أن يستفيق سنة 1977 بعد أن ظهر ما اقترفته لجنة التعريب المتطرفة من تجاوزات بعد 1973.

- بالتوازي مع ذلك انطلقت حملة التعريب التدريجي على يد عبد الحميد مهري بإنشاء فروع معرّبة إلى جانب المفرنسة المدعوّة تضليلا "مزدوجة"، لا يمكن أن ننسى ما ارتبط بالفروع المفرنسة من تقدير وإقبال على العكس من النفور الذي أحاط بالفروع المعرّبة.

- يفسّر الإخفاق النسبي للتعريب مفارقة مثيرة للانتباه، فقد تمكّن المعربون من اختراق ساحة الإدارة المغلقة عليهم سابقا، ولكن بالمقابل أفلت القطاع الاقتصادي وقسم كبير من الإدارة من أيديهم، فضلا عن التعليم العالي الذي بقيت أغلبيّته مفرنسة.

- في كثير من الحالات لا سبيل إلى الترقية الاجتماعية، وحتى الحصول على منصب عمل، دون المرور عن طريق لغة "العدو" أي الفرنسيّة، والنظر باحتقار إلى إعلانات رنّانة على نوايا التعريب، وقد ظهرت المفارقة المشار إليها سابقا في وجود جيش جرّار من المتخرجين من الأقسام المعربة بدون شغل، وخاصة في العلوم الإنسانية.

- شهدت الفترة ما بين 1977 و1978، "استراحة" أو توقف في عملية التعريب بتعيين مصطفى الأشرف على رأس وزارة التربية، ويذكر الكاتب أن الأستاذة خوْلة طالب الإبراهيمي تفسّر ذلك التوقف الإجباري والمتأخر عن وقته بتراكم المشاكل العملية الناجمة عن التعريب، مثل انخفاض المستوى والنّقص في المعلّمين المؤهلين ومزايدات المُتشدّدين (Ultras) في مسألة العربية وقد علّق الأشرف على ذلك في حينه بقوله"سيتحّقق التعريب ولكن ليس من منظور المطالبين بالثأر والسطحيين" !

- مع مطلع الثمانينات وبداية عهد الرئيس السابق الشاذلي بن جديد، وظهور الاحتجاجات من أجل الهوية، مع الانطلاقة الساحقة للحركة الأمازيغية ورفضها للتعريب، وما خطّطت له بعض النوايا الخبيثة للقضاء المنظم على اللغات الشعبية، ويحددها الكاتب في الأمازيغية والعربية الدارجة، عادت المسألة اللغوية إلى الواجهة بعد أن أزيحت على عجل فيما عرف بأزمة حزب الشعب سنة 1949 (خصص الأستاذ صادق هجرس دراسة موثقة لتلك الأزمة صحّح فيها كثيرا من الأقوال والتأويلات الشائعة وذلك في صحيفة الوطن بتاريخ 29-30-31 أوت و1 سبتمبر من سنة 1998، (وسنشير إليها في المبحث الخامس من هذه الدراسة).

- التعريب مرادف للإسلاماوية، وحصان طروادة للدعوة الإسلامية (Islamisation)، لا يطلب أصحابها أقل من إعادة الجزائريين إلى هويتهم الأولى : الإسلام، ودمجهم في الأمة تحت سيف اللغة المسلول، ورايتها الخفاقه برياح التهديد والوعيد، ولذلك لم يعد بالإمكان أن يحدث التعريب بدون الإسلاميين الذين تسربوا إلى منظمات الشباب والطلبة، وتجنّدوا لمكافحة الشيوعية، ومنذ هذه اللحظة فقدت العربية صلتها بالشرق الأوسط الذي تغلب على سياسته اللغوية النزعة اللائكية وملامح التقدمية (!)

- يختم كاتب المقال تحليله باستخلاص نتيجتين :

أولاهما هناك تخوّف قديم من أن يتحوّل التعريب إلى معبر للظلامية، وهو السبب الذي أدّى إلى تجميد أو تأجيل قانون تعميم استعمال اللغة العربية، ويرجع الكاتب ذلك التخوّف والقلق إلى الحركة الوطنية، وبرنامج طرابلس سنة 1962 الذي يقرّ أن التعريب هو أكثر مهام الثورة حساسية، إنه يتطلب وسائل ثقافية حديثه ولا يمكن إنجازه في تعجل، لأن ذلك قد يؤدي إلى التضحية بأجيال المستقبل".

أما النتيجة الثانية في خلاصة السيد سدراتي فقد جاءت في صورة حكم على السياسة اللغوية في الجزائر التي تقررت دائما في قمّة السلطة، دون أدنى اهتمام بالموافقة الشعبية، وقد ظهرت تلك النزعة في المراسيم والقوانين، وهو يتساءل هل تكفي النصوص القانونية لتحقيق التعريب خارج موافقة شعبية، وخاصة إذا قامت على مناهضة أو على تعويم لمشروع المجتمع بين جزائر تريد أن تكون وفيه لهويتها، وجزائر أخرى متجهة نحو الحداثة المتمثلة في غرب تكرهه وتحبّه.

إن الجدل حول قانون تعميم استعمال اللغة العربية لسنة 1988 هو في الحقيقة انعكاسا لمسعى انفرادي، لا يستشير الشعب، ولا يحاور الإطارات، ولا المدرسين، ولكن متى أُستشيرت تلك الفئات ؟ إن الاستبداد اللغوي هو جزء من استبداد أكبر، فهل تتعايش الديمقراطية اللسانية مع الأنظمة الشمولية ؟

يمكن عرض نماذج كثيرة من الأدبيات المتعلّقة بالهويّة ومكان الإسلام والأمازيغية والعربية فيها، وتصنيفها حسب مذاهبها العلمية وتموقعها الإيديولوجي والسياسي، والإدلاء بوجهة نظر في مسلماتها والنتائج التي استخلصتها، أي محاورتها عن قرب، بدون تمذهب إيديولوجي، أو مشروع جاهز للمجتمع، فنحن على يقين بأن مشروع المجتمع لا تكون له مصداقية إلا إذا استنطق التجربة التاريخية للشعب الجزائري، وخطوطه العريضة موجودة على أي حال في المطالب الأربعة الدائمة للكفاح الوطني التي أشرنا إليها فيما سبق، وهي معروضة بطريقة مكثّفة وبوضوح في الإعلان التأسيسي للثورة : بيان الأول من نوفمبر 1954.

نجمل في المثالين الأخيرين من الكتابات المخصّصة لمسألة اللغة والهويّة في الجزائر أهم الأفكار الواردة فيهما وذلك لغرض التأملْ والمقارنة بما سبق، وخاصة دراسة السّيد سدراتي المذكورة آنفا.

المثال الثالث نقتبسه من السّيد غراندغيوم وهو منشور في العالم الدبلوماسي لفبراير 1997 يبدأ كالتالي : جزائر سنة 1962 كانت مفرنسة تماما، أما جزائر 1996 فهي معرّبة إلى حد كبير.

(L'Algérie de 1962 était totalement francisée. Celle de 1996 est largement arabisée).

وهو ما أعاده تقريبا حرفا بحرف الكاتب السّابق. الفرق موجود في السّياق فقط، فإذا كان السيد سدراتي يدرس ظروف ومضاعفات التعريب من الناحية التطبيقية، فإن دراسة السيد غراندغيوم، تحت عنوان "التعريب والديماغوجية" كانت تعليقا على مصادقة المجلس الانتقالي على قانون تعميم استعمال اللغة العربية، وذلك في 17 ديسمبر 1996، ونوجز أهم آرائه على النحو التّالي :

– الهدف من قانون تعميم التعريب، هو كسب قدماء جبهة التحرير والإسلاميين معاً، ولكن دون جدوى، إذ أن النظام الذي يسعى لكسب اعتراف الإسلاميين باستخدام قضيّة "مقدّسة" هي اللغة العربية أصبحت مُستهلكة بسبب ما أحاط بها من تجاوزات، إن الطريق الوحيد لكسب الشّرعية، هو أن يعمل القادة الجزائريون على تعميم الديمقراطية، بدءاً بالسماح بحرية التعبير لكل السكان، بينما قانون التعريب يمثل عقبة تحول دون تطوير الديمقراطية.

– يؤدي تطبيق التعريب إلى مزيد من الغموض المحيط بالجزائر لدى الرّأي العام الغربي، إذ أن التعريب في نظر كثير من الفرنسيين (لاحظ اختزال الغرب في فرنسا)، هو المرادف للإسلامية لذلك ينبغي توضيح النقاط الثلاث التالية :

1. طبيعة التعريب ورهاناته.
2. ما تمّ تحقيقه في هذا الميدان.
3. علاقة التعريب بمسألة أساسيّة وهي الشرعيّة السياسيّة.

فيما يتعلّق بالنقطة الأولى، فإن المدلول الشائع للتعريب يعني إعادة الإعتبار للّغة العربية، ولكن لماذا ؟ الجواب هو أن سكان الجزائر يتكلّمون لغة الأم

وهي إما العربية الدارجة، وإما البربريّة، حسب المناطق، وكل واحدة منهما تتفرّع إلى عدة لهجات، وكلها غير مكتوبة، فقبل الإحتلال كانت اللّغة الوحيدة المكتوبة هي العربية الكلاسيكية أو الأدبية التي قدمت مع الإسلام، في القرن السابع الميلادي، ثم الفرنسيّة التي فرضت بعد ذلك واكتسبت صفة اللغة الرسمية.

فيما يخصّ النقطة الثانية يقول الكاتب، قرّرت البلدان المغاربيّة في بداية استقلالها إعادة اللغة العربية إلى مكانتها التي ضاعت إثناء فترة الاستعمار، مهما كان حماسنا للفرانكفونية، فإنه لا يمكننا الاعتراض على شرعية هذا المسعى في مجتمع أُنكرت هويّته لمدة 132 عاما، وخاصة إذا عرفنا أنّ اللغة العربية قد اقترنت والتصقت بالثقافة الإسلامية، وأن السكان ينتظرون أن تنتهي سيطرة "الرومي" مع فجر الاستقلال، وعلى ضوء تلك الاعتبارات فإنه لا يمكن لأية سلطة في الجزائر أن تُهمل الالتزام بإعادة اللّغة العربية إلى مكانتها المتميّزة، هذا فضلا عن الضغوط "الوديّة" Pression amicale التي مارستها بلدان الشرق الأوسط العربية المعروفة بتأييدها لاستقلال الجزائر.

بعد الاستقلال مباشرة تبْلور اتجاهان، يتمثل الأول في الترجمة إلى العربية (Arabisation-traduction)، أي استعمال العربية بدل كل ما يُقال ويُفعل بالفرنسية، ويستهدف الثاني التحوّل إلى العربية على اعتبار أن العربية هي أساسا تعبير عن ثقافة أخرى، ولكن دون التخلّي من جهة عن التقدّم التقني الحديث الذي لا يتنافى مع إعادة الصلّة بما يوصف بالثقافة العربية الإسلامية، (يقول الكاتب إنه تعذّر عليه إيجاد وصف آخر لتلك الثقافة).

إذن وجدت الجزائر نفسها بين خيارين يحمل كل منهما إيديولوجيّته الخاصّة :

- إما الانفتاح على المكاسب الموروثة عن الكولونيالية والتمسّك بالازدواجيّة اللّغوية (Bilinguisme).

- وإما أحادية اللغة (Monolinguisme) ورفض ما سبق (الانفتاح)، من السّهل استنتاج الاستخدام السياسي للخيارين السابقين، والإيديولوجية التي ينتمي إليها كل واحد منهما، ومن الواضح أيضا استحالة الوصول إلى حسم لصالح أحدهما، الحلّ الوحيد كان محاولةً للتوفيق بينهما.

من هذا المنظور فإن اللغة الفرنسيّة هي لغة المستعمر (بكسر الميم)، والعربية هي اللّغة الوطنية، غير أنّ الاستعمال المكثّف لهذه الحجّة كان كافيا لغرس الإحساس بالذنب لدى الفئة الفرانكفونية التي تسيطر تقريبا على مجمل السلطة ممّا دفعها إلى التظاهر بالانضمام إلى عملية التعريب.

يتعرّض "غراند غيوم" لما سمّاه الشرعية السياسيّة وصراع الفصائل داخل نظام الحكم، من 1962 حتّى أواسط التسعينات، ويُذكر تعريف المعرّبين لأنفسهم على النحو التّالي : إنهم المُتخرجون من المدارس القرآنيّة، ونظام المدرسة (Médèrsa) والقادمون من الجامعات العربية، وقد أصدروا القرار التالي : المعرّب هو فقط ذلك المتخرّج من جامعات البلدان العربية بشرط أن لا يكون مزدوج اللغة، (لم يذكر الكاتب المصدر الذي استمدّ منه هذا التعريف، و لم نعثر نحن على أيّة وثيقة تشير إليه ضمنيا أو صراحة !).

في عهد الرئيس الثّاني هواري بومدين اتّجه التعريب إلى مزيد من الراديكالية التي تجلّت في مرسوم 1968 القاضي بتعريب الإدارة، ثم قرار 1970 الذي أوحى به عبد الحميد مهري، وكان يشرف في تلك الفترة على التعليم الابتدائي والثانوي، أما التعليم العالي فقد قاوم لمدّة أطول.

في عهد الرئيس الشاذلي ذابت سلطة الدّولة داخل صراعات الفصائل، وشهدت سنوات الثمانينات مواصلة التّعريب في التعليم العالي، وانتعشت إلى جانبه الحركات البربريّة التي اعترضت عليه.

وعندما أحسّ النظام بفشل مشاريع التنمية، وتزايد الفساد واستغلال الإسلاميين للوضع المتردّي للنّيل من شرعية الحكم، حاول النظام استعادة مصداقيته عن طريق العناية بالإسلام والتقرّب من الإسلاميين.

- ترتبط العربية بمصدرين للشّرعية أولهما كفاح التحرير الوطني، وثانيهما الدفاع عن الإسلام، وكلاهما على صلة وثيقة بالكفاح ضدّ الكولونيالية الفرنسيّة وإنجاز الاستقلال، ولذلك يُردّد القادة الجزائريون تضحيات "انتفاضة" نوفمبر 1954 لإثبات شرعيتهم، على أساس انهم يحكمون باسم مليون ونصف من الشهداء، ولكنّ التاريخ يظهر كذلك أنّ الكفاح لم يكن ضد الفرنسيين فقط، بل كان الصرّاع أيضا بين المجاهدين أنفسهم.

بعد تحليل خاطف لعلاقة الإسلام باللّغة العربية، وتحويل الشرعية في التسعينات من السلطة السياسيّة إلى الإسلاموية في شكلها المتطرف الذي لا تقبله الأغلبية من السكان، يعرض الكاتب الملاحظات التالية :

1. يُقدّم الخطاب السياسي المعركة من أجل التعريب باعتبارها معركة ضد اللّغة الفرنسيّة، وهذا صحيح لأن العربية كلغة وطنية ورسمية متجهة لأخذ مكان اللغة الفرنسية، ولكنها تُقدّم أيضا باعتبارها أيضا صراع مع فرنسا وحتى صراع مع الجزائريين الذين يلجأ ون للفرنسيّة في عملهم، وهم الذين يسمّون "حزب فرنسا".

2. يخفي ذلك الصراع قضيّة أخرى، وهي ما يفصل العربية عن اللغات الأم، وبوجه خاص اللغات البربرية في النص : (Les langues berbères) وهنا يلتقي إيديولوجيو التعريب مع أساتذهم اليعقوبيين في فرنسا، فهم يعملون تحت شعار التوحيد اللساني لبلادهم والحطّ من شأن اللهجات العربية التي يعتبروها أشكالا منحّطة من الفصحى، والإعلان بأن اللغة العربية هي لغة الأجداد (Langue des ancêtres) ونشر تعليمات بيداغوجية لتدريس الفصحى، باعتبارها لغة شفوية أيضا، إن الجزائريين الذين وصفهم الكولون من قبل بالبهائم (Bougnoules)، يُوصفون اليوم بالمتوحشين، مما جعل شرائح واسعة تندد بما تسميه "الحقرة".

3. الجزائر مجتمع تعدّدي في مناطقه وفي لغاته وفي علاقاته بماضيه وفي تصوراته للمستقبل، وفي طريقة تمثّله للغرب، والتعامل مع العالم العربي، غير أن هذا التنوّع لم يحظ بأدنى اعتراف، بسبب انعدام سلطة رمزيّة، ولذلك فإن كل خصوصيّة نوعية لمجموعة من السكان تشعر في قرارة نفسها بالتّهديد.

4. في الوقت الذي كان فيه الانشغال الأول (للسّلطة السياسيّة) هو بناء توافق يقبل التعددية، فإن قانون التعريب يذهب إلى الاتجاه المعاكس تماما، لأنه يفرض

سياسة لغويّة تُؤدّي إلى الإكراه والإقصاء، إنّها تلجأ إلى الإلزام بدل الترغيب، وتُنزل اللعنة على اللغات الشفوية وخاصة اللّغة البربرية والفرنسيّة، ولا تتفطّن إلى انفجار القنوات القادمة من فرنسا، بكلمة واحدة إن التعريب يسعى إلى إقصاء كل اللغات، إلا واحدة وهي اللّغة التي تتحدّث بها السلطة (1).

نستمّد النموذج الأخير (الرّابع) من المقاربات من دراسة مستفيضة للأمريكي وليام كواندت W.B.Quandt أستاذ في جامعة فرجينيا بالولايات المتحدة، صدرت الدراسة سنة 1998، ثم تُرجمت إلى الفرنسية بإشراف الأستاذ محّمد بن سمان تحت عنوان " المجتمع والسلطة في الجزائر" ونشرتها مطبوعات القصبة سنة 1999.

نستخلص أهم أفكار المؤلف من الترجمة الفرنسيّة، ونقتصر على ما يعنينا في هذا السّياق وهو الفصل السابع بعنوان الآفاق الثقافية.

يختلف هذا الباحث الأكاديمي عن سابقيه، في منهجية الطّرح، فهو يعالج المسألة الثقافية في الجزائر ضمن نظرة عامة لتطورها التاريخي والسياسي داخل المنطقة الجيوسياسية، وفي علاقاتها بالمحيط الدولي العام.

بعد تمهيد عام خصّصه الباحث للمسألة الثقافية عبر التاريخ، وفي مناطق محدّدة من العالم، ولدى بعض العلماء مثل ماكس فيبر وتوماس مان وروبرت بوتمان... يضع السؤال التّالي : عند استعراض السياسة الجزائريّة الرّاهنة هل نجد فيها ما يمكن وضعه في السّياق الثقافي ؟

الجواب الأول هو أنّ السياسة والثقافة أمران متلازمان، لكن طبيعة العلاقة هي التي تحتاج إلى تحليل معمق، البعض مثل هواري عدّي السوسيولوجي المتخصص في الشأن الجزائري، يرى أن أصل الأزمة الجزائرية يرجع إلى الثقافة

الشعبوية الجزائرية التي يتقاسمها الاتجاهان الوطني والإسلامي على حد سواء، وهي في رأيه الجدار الذي يحول دون تقبُّل التعددية الديمقراطية، إن تنوّع الهويات في نظر الشعبوية، مثل : عربي بربري - إسلامي - حداثي- لائكي - مفرنس يؤدي إلى غموض كبير وصراعات داخلية تضعف الأمّة.

الجواب الثاني نجده عند من يعتقدون أن القيم الاعتقادية، هي السبب في ظاهرة العنف وثقافته، فالثورة كانت الحل لأن الكفاح السّلمي داخل الشرعية (الفرنسية) لم يُسفر على أيّة نتيجة.

لا شك أن ذلك كان هو السبيل الوحيد للاستقلال، لولاه لما تخلّت فرنسا عن مُسْتعمرتها الغنيّة، فهل يمكن القول بأن تلك القيم نفسها هي التي تحرك اليوم مُعارضي النّظام ؟

إن التسليم بالعلاقة السببيّة بين القيم والسلوك، يبقى في مستوى تجريدي بحت، إذا لم نتوغّل في المنبع، ونُحدّد مدلول المجموعة السياسيّة، ونعرف من الذين يدخلون في إطارها، ونعيّن الخارجين أو المَقْصيّين منها، وصورة الدولة ودورها ونظرة الإسلام ومكانته في الحلبة السياسيّة.

حتى إلى عهد قريب شاع عند كثير من الملاحظين، أن الجزائريين يعانون من ضعف هويتهم، وهو استنتاج خاطئ، فقد كشف النضال من أجل التحرير، أن كل المسلمين باستثناء الخونة يعتبرون أنفسهم جزائريين، وأن دولتهم تحمل تلك الصفة، فلا يوجد في هذا البلد هويات مرجعية تخرج عن جزائريتها، كما يبدو ذلك في السودان أو لبنان أو العراق، وحتى الأقلية الاثنيّه البربرية لم تطرح أبدا مشكلة الانتماء إلى وطن آخر، وهي موجودة

في كل الحركات السياسية بما فيها الإسلامية (الفيس)، ومتواجدة كمواطنين في كل الهيئات وعلى جميع المستويات.

- ينبغي أن نلاحظ أن تنامي الإسلام باعتباره حركة سياسية، لم يكن على أساس الاعتراض على الوطنية (Nationalisme)، والدليل على ذلك أن كلاّ من النظام والإسلاميين يتبادلان التهمة بخدمة فرنسا، أو التقرّب منها أو خدمة علمها (الحرْكة أثناء الثورة)، ومن المعروف أن الكثير من الجزائريين من الطرفين يتحدثون الفرنسيّة، ومشغوفين بالسفر إلى باريس، ولكنهم لا يقبلون أن يتدخّل أحد في شؤونهم الداخلية، وخاصة مُسْتعْمرهم السابق فرنسا.

- فيما يتعّلق بثقافة الدّولة، من المفيد أن نشير أن كلمة دولة كانت تعني لعشرات السنين "العدّو" الكولونيالي الذي لم تعترف الأغلبيّة بشرعية سلطته القهريّة، ولا يمكن تغيير المشاعر والاتجاهات بين عشيّة وضحايا، حقا إنها ليست مطبوعة كالأختام في التكوين الوراثي للجزائريين، أو تَخصُّهم دون غيرهم، ولكنها ميراثهم التاريخي الذي سالت فيه دماء غزيرة.

يقول المُؤلّف لو كانت ثقافة العنف من خصائص الجزائريين، كيف نفسر إذن إختفاء العنف تماما من الجزائر في الفترة ما بين 1963 و1993، لا يكفي لتفسير ذلك وجود دولة الرفاه النّسبي والحكم التسلطي، لأنّ توفُّر ذلك لم يمنع التمرد على الدولة، واللجوء إلى العنف على نطاق واسع، في أماكن أخرى (الباسك-إرلنده).

يصل "كوانت" في نهاية ملاحظاته عن الثقافة والهوية والانتماء إلى الخلاصة التالية :

1. إن أهم دور قامت به الهوية في الجزائر، هو تعريف وتحديد المجموعة السياسيّة (Communaute politique)، فقد كان للحركة الوطنية وثورة التحرير دور حاسم في تشخيص من يدخل في تلك المجموعة، ومن يخرج منها، فعلى العكس من جنوب إفريقيا، لم يكن بالإمكان أن تصبح الجزائر بعد الإستقلال وطناً للذين جاءوا لإستعمارها، وفي نفس الوقت وطن للمُسْتعمرين (بفتح الميم).

2. تولّدت عن ذلك التعريف، وخاصة في فترة الكفاح الثّوري مجموعة من القيم القريبة من "الأسطورية" (Valeurs-Mythes)، فبعد أن دمّرت الكولونيالية الأرسطوقراطية الجزائرية، لم يبق أي مكان للصراع الطّبقي داخل طبقة الفلاحين أو طبقة العمال. إن الذي تبقىّ لم يكن كما زعم الفرنسيون مجرّد غبار بشري (Poussiere humaine)، بل كان في الحقيقة مجتمع يتساوى فيه الجميع.

3. ظهر تأثير القيمة الأسطورية بعد الاستقلال، إن جبهة التحرير التي سعت لتعبئة الشعب، واستفادت لتأطير النضال من الفلاحين والعمال، الأميين، والمتعلمين، النساء، والرجال، العرب والبربر، قد نجحت بلا شك كإستراتيجية، ولكنها رسّخت في الأذهان، أن لكل أولئك الذين ساهموا في التحرير نصيب من الثمار مساوي لغيره، ولكّل منهم نصيب في السلطة وإمتيازاها، وباستثناء "الحركة"، فإن كل الجزائريين يؤمنون بتلك القيمة الأسطورية، ويعتقدون في أعماقهم أن النظام السياسي ينبغي أن يطبّق المساواة المطلقة، ولذلك فهم يرتاحون للخطابات السياسية الشعبوية.

4. يحمل الجزائريون شعورا متناقضا نحو الدولة، فهم من جهة يكرهونها ويتعاملون معها بحذر وتخوّف، ويرون في قادتها كائنات بعيدة عنهم، تخدم مصالحها الشخصية، وتعاملهم بغطرسة (ومن هنا نفهم معنى كلمة حقرة الشائعة في الجزائر)، وهم يعتبرونها من جهة أخرى، مصدر كل الخدمات مثل توفير الشغل والسهر على العدالة والأمن، ويتوقّعون أن يحصلوا على كل ذلك بدون أيّ مقابل.

لفهم ذلك الشعور المتناقض نحو الدولة أو المزيج من الحبّ والكره، الخوف والرجاء، الاعتزاز والنفور، فإنه من الضروري وضعه في سياق تاريخي يعود إلى العهد الاستعماري، عندما كانت الدّولة تمثل العدو الذي يجب مقاومته وتعطيل مخططّاته، وهزيمته إن أمكن، كما نجد جذوره أيضا في استراتيجية ثورة التحرير التي غرست في خطابها العام فكرة المساواة المطلقة بين الجزائريين، وأكّد مسؤُولُوها السياسيون والعسكريون أن الجزائر الحرّة، جزائر الغد، ستكون لكل الجزائريين.

5. لا يختلف الإسلام عن العقائد السماوية الأخرى، فهو ثقافة أيضا ومجموعة من القيم والمعايير المشتركة بين أعداد كبيرة من الناس، تفهمها العامّة والخاصّة دون عناء، وهذا هو السّر في قدرتها الفائقة على التجنيد، وبعث الحماس، وقبول التضحية دفاعا عنها، وهنا يقدّم "وليام كوندات" تفسيره للظهور المفاجئ للجبهة الإسلامية للإنقاذ ، فهو يرى أن المسلمين العاديين وفي أي مكان من العالم من الممكن أن يتجاوبوا بسرعة مع أيّ حركة شعبيّة تمنّيهم باقتراب القضاء على الحكم التسلّطي والفساد، وتضع ذلك في صيغة جذّابة هي : "الإسلام هو الحلّ" غير أنّه من

الضروري التدقيق في هذه المسألة، إن قابلية الناس للتجاوب السريع مع التبليغ الإسلامي، لا يرجع فقط إلى المرجعية الثقافية المشتركة بل هي في الواقع نتيجة من جهة للظلم الاقتصادي الاجتماعي الذي مسّ فئات واسعة من السكان، وللدور الذي لعبه المسجد في تبليغ رسائل "الفيس" قبل ذلك من جهة أخرى.

لن نعلّق على وجهات النّظر الأربعة السابقة فيما يتعلق بأهمية الهوية والمرجعية في السياق الجزائري التاريخي والراهن، وذلك كما وعدنا فيما سبق فقد أشرنا إلى وجهة نظرنا المتواضعة خلال محاور هذا الجزء من المقاربة العامة، ولكننا نلاحظ فقط أن الأستاذ كوندات قد تناول المسألة الثقافية باعتبارها واحداً من المداخل الكثيرة لفهم عوامل الصراع، السياسي في الجزائر.

وإن كنّا لا نتفق مع بعض تأويلاته لأسباب الصّراع ومفهومه للدّيمقراطية – النّموذج، فإننا نقاسمه الرّأي الذي ختم به دراسته (ص. 211) ومؤداه "ينبغي النظر إلى الجزائر الآن وهي تجتاز المرحلة الأولى من وضعية انتقالية سوف تبعدها شيئا فشيئا عن التحكّم السّلطوي الذي طبع دولتها الرّاهنة، ولن تكون مفاجأة لنا إذا حققت الجزائر يوما –ما– من المستقبل القريب أهدافها، بأن تكون لها حكومة مسؤولة أمام الشعب وحقا تمثيلية قبل غيرها من بلدان المنطقة، إنها كل ما أنتظره وما أتمّناه للجزائر".

5. خلاصة

نتابع في حدود ما نطّلعُ عليه مما يتصل بساحتنا الثقافية، الإصدارات الكثيرة التي تنشّط بعضها الأكاديمية البربرية (أُنشئت سنة 1967) في مجالات البحث العلمي وغيره، وما يقوم به المعهد الوطني الفرنسي للغات والحضارات الشرقية

(INALCO) وأبحاث الأستاذ سالم شاكر، ومن آخر إصداراته "بربر اليوم" *Berbères aujourd'hui*, 2ème ed., Harmattan, 1999 وما ينشره زميله المغربي محمد شفيق ودراساته الهامة عن الأمازيغية لغة وتراثا وتاريخا، وعشرات الأطروحات والملتقيات الدراسية التي تجمع أحيانا مشاركين من جزر الكناري والمغرب العربي (الجزائر والمغرب بوجه الخاص) ومن غرب مصر وبوركينافاسو والنيجر ومالي، وأحيانا ليبيا وعدد من المتخصصين الفرنسيين.

لأسباب تتعلق باختلافات في اللّغة، وما تعانيه كل لهجة على حدة من فقر في الإنتاج العلمي والأدبي بالأمازيغية، وعدم توحيد المصطلحات والمفاهيم التي بدأت قواميسها في التزايد منذ مدّة وجيزة، ونظرا لسبق الفرنسيين في الاهتمام بالأمازيغية في الجزائر والمغرب - (أنظر العرض للمسألة البربرية الذي نقلناه عن آجرون Ageron، وسوف يصدر في صورة ملف ديسمبر 2002) - لدوافع أشرنا إليها فيما سبق، فإن المداخلات والمداولات تجري بوجه عام باللغة الفرنسية، سواء أكان النشاط في فرنسا أو خارجها.

نلاحظ بألم أنّ من مضاعفات التجزئة وهدم المركز أن مسألة الهوية أصبحت أداة ضغط وابتزاز عند غيرنا، وأن ثقافتنا بتعبيراتها الفصحى والعامية والأمازيغية، وتراثنا الفني النفيس يُهرّب إلى الخارج كمادّة خام، وبأبخس الأثمان، ليصدّر إلينا من جديد من قاعة "الأولمبيا" وفي شكل أفلام ومطبوعات مختلفة وأشياء أخرى ليس كثير منها من الثقافة ولا من الفن في شيء، وأحيانا مسيئة للضمير الجمعي الذي لا نعني به الرقابة على الذوق أو بوليس الأخلاق، إن جُمْلة الضمير الجمعي لا تعني أكثر من احترام

الناس بعضهم لبعض من منطلق الحس السليم (bon sens)، وعدم السقوط في التجارية (Mercantilisme) الضحلة والمغشوشة.

قد يكون لأدب وفنّ الاحتجاج الذي يلقى حضانة ودعما في باريس ما يبرّره، ولكن المأخذ هو أن الاعتراض على نظام الحكم، أو على أشخاص فيه، لا يبرّر أبدا الهزء بالدولة الجزائرية، وجعل الجزائر، وطن جميع أبنائها، مهزلة تدفع إلى مزيج من الضحك والبكاء، تهدم ولا تبني، تشتم وتقدح ولا تنصح، تسخر من ماضينا التاريخي القريب والبعيد، وتتهكم على المستقبل وتعرضه في صورة ويلات وجحيم.

قد يكون كل ذلك أو بعضه عن غير قصد من مبدعينا، رجالا ونساء، ولكن ثقافة السخط والاحتجاج العدمي إذا تواصلت و لم تجد من المشرفين على سياسة الدولة -ولا أقول قطاع الثقافة وحده-، من يحاورها بلا أبوّة، وبلا وصاية، ولا مواعظ لفظيّة تزيدها حنقا وتمردا، فإنّ تلك الثقافة الساخطة بالسخرية، أو الساخرة بالسخط، ستخدم حتما سياسات أخرى لا تريد دائما الخير للجزائريين الراضين ونصف الراضين والساخطين، وسيجد قسم من مثقفينا أنفسهم في خدمة رهانات تتجاوزهم في عالم يخضع للعبة بلا قواعد، وتكون شريحة لا يستهان بها من النخبة مجرّد بيدق في صراع القوة الثقافي الدولي الذي يسحق الكيانات الصغيرة، ويلتهم في لقمة واحدة الثقافات المجزّأة بالانشطار، والمنشغلة بعبثيات الصراع حول من أنا ؟ من أنت ؟ من نحن ؟

نقول عن قناعة ومن منطلق أخلاقي محض، ينتمي لمواطنة جزائرية وكفى، إن بلدنا يخضع منذ مدة طويلة لاجتهادات قصيرة النظر في لعبة الكّر والفرّ التي

تقررها حسابات "الطّقس" الذي يغيّم بلا مطر ويمطر بلا غيوم، لعبة حول الهويّة لا يفكّر المشتركون فيها في العواقب والمصير، ويعتقدون في أحسن الظنّ أن "للبيت رب يحميه" !

تتراءى لنا وراء الستار وأمامه ظلال الشدّ والجذب والمساومة على المواقع ومشاهد تشبه بهلوانيات السيرك التي تشدّ الأنفاس، ولكنها محسوبة وفق سيناريوهات حسب المقاس، وكأن البعض منّا ينعق كالغراب من داخل المعبد وهو الجزائر"، إمّا هكذا (!) وإلا فعليّ وعلى أعدائي يا ربّ " (!).

في مفترق الطّرق المليء بالمزالق والمنعرجات الذي وصلت إليه بلادنا، وبعد فخّ التّيه والتمزّق، ومآسي الإرهاب، وإرهاب الإرهاب، والاتفاق على المتهم (أو تقاسم التهمة بين السلطة والفيس المحلول)، والعودة إلى الانشقاق على الاتفاق، والتشكيك في جدوى المصالحة والوفاق بين الفرقاء والرفاق، بعد كل ذلك هل أدركنا أنّنا في نهاية المطاف (إذا كان للمطاف الدائري نهاية) نشكو بأنفسنا من أنفسنا يا هل تُرى لمن نشكو ؟

لقد نسينا عدّونا الحقيقي وهو التخلّف والضعف والتشرذم فأنجب داخل بيتنا الجزائري الكبير قلّة من العدميين والمتاجرين مرّة بالعو ومرّة بالدّين يعاونهم قوم من حفاري القبور والندّابات المحترفات في فنون النعي والعويل !

معاول كثيرة تسدد ضرباتها إلى جسد الجزائر وتثخنه بالجراح من كل جانب، ولكن أخطر تلك المعاول، هو المسدّد نحو الهويّة لتفجيرها من الداخل ثم اختطافها مُقطّعة إِرَبًا إِرَبًا.

إن ثقافة اللعان، الثقافة الصراعية، ليست من التعددية في شيء، بل هي ليست ثقافة أصلا، فهي تتآكل بالاحتراق والتلوّث الداخلي، لا تنتج مقدار يوطه من الطاقة القادرة على الدفع نحو التغيير والديمقراطية، لأن الديمقراطية تَخْتنِق وتلفظ أنفاسها في كل مكان مُلوّث !

لا يتشكك إلا من في قلوبهم غلّ ومرض، بأن هوية الجزائر العربية الإسلامية يتوسّطها بل في القلب منها، أمازيغية، لا تسبق قطبي الجذع المشترك، ولا تتأخر عنهما إنها فيهما معًا.

بالثلاثي المتلاحم (الإسلام والعربية، والأمازيغية) دخلت الجزائر سجل التاريخ وعادت من جديد إلى التأثير في مجالها الجغرافي، فهل نقبل كمواطنين (ولا نضيف أي وصف آخر) أن يُؤدّي السخط والانقسام إلى إخراجها مرّة أخرى ؟ وعندئذ سينطبق علينا المثل العربي : "جنت على نفسها براقش" وشقيقه الأمازيغي "وِينَّ إِثَوْثْ أُفوسَنَسْ وِلاَ إِتْرُوطيطش" : (إن الذي تضربه يداه ينبغي أن لا تبكي عيناه).

الترجمة جسر الإثراء والتعارف بين الثقافات

من السهل أن نلاحظ التبادل بين اللغات، أو الانتقال من لسان إلى آخر في كثير من الندوات والملتقيات، ومجامع الأمم المتحدة وهيئاتها في مختلف القارات، حيث تُحرّر الوثائق في كثير من الأحيان على الأقل، بخمس لغات، ويعمل البارعون في الترجمة الفورية مع قادة الدول والحكومات،

وعن طريقهم ومن شرفاتهم يُنصت ويفهم الحاضرون ما يدور من حوار بمختلف الألسُنْ واللهجات.

يعرف أهل الذكر والفكر من الساسة والعلماء أن ترقية اللغة – أية لغة – وتطويرها لا يتوقف عند المساجلات والمرافعات الخطابية، بل يتطلب إثراء اللغة بالإبداع في العلوم والفنون والآداب، وتحبيب الناس في منتوجها الراقي، ونشرها واستعمالها على أوسع نطاق. وفي الأوضاع العادية تدافع اللغة عن نفسها بنفسها، ليس داخل حدودها الإقليمية فحسب، بل حتى خارجها أيضا.

لغرض الاستشهاد فقط، نذكر مثالين أولهما من أروبا اللاتينية ويتمثل في فرنسا، فإن لغتها لم تعرف التطور والانتشار إلا على يد الموسوعيين، وفي مقدمتهم دنيس ديدرو 1784-1713 (D.Diderot) الذي أسس الموسوعة، وأشرف عليها لمدة 20 عاما، وقبل ذلك كان أحد كبار فلاسفتها وهو ديكارت (1596-1650) يكتب مؤلفاته الشهيرة باللاتينية، ثم تنقل إلى الفرنسية باعتبارها لغة هزيلة ومحلية.

أما المثال الثاني فنقتبسه من أروبا السكسونية التي تأسست فيها أول أكاديمية تجمع بين الفلسفة وفقه اللغة والتاريخ وذلك سنة 1901، ثم تلاها تأسيس المجلس البريطاني (British council) سنة 1934 المكّلف بنشر اللغة الإنكليزية، وتدويلها في شتى أنحاء العالم، ولا حاجة إلى التأكيد على أن مكانة وأهمية اللغتين السابقتين، وغيرهما من اللغات العالمية، تتمثل أولا في قوة الدولة، ولا قوة للدولة بدون علماء ومفكرين يبدعون ويخترعون بلغاتهم الأصلية أو القومية.

وفي البلاد العربية والإسلامية تعمل المؤسسات المشابهة منذ 50 أو 70 عاما، في حقل اللغة وفقهها ولسانياتها، وأشهرها كما هو معروف، يوجد في دمشق والقاهرة وبغداد، وهي تجتهد منذ أمد طويل في الاشتقاق والوضع والتعريب، وقدمت للعربية وعلومها خدمات جليلة، ولكنها مع الأسف تعكس واقع الفرقة والتشتت الذي يسود المنطقة العربية، منذ أمد بعيد. فهي لا تُنسّق إلا في لقاءات عابرة ضمن مؤتمرات اتحاد المجامع، وفي كثير من الأحيان تبقى توصياتها ومقترحاتها حبرا على ورق، وصدق الإمام علي بن أبي طالب عندما قال : "لا رأي لمن لا يطاع".

وفي الجزائر ينبغي أن نتذكّر بإجلال وعرفان ما قام به المرحوم الأستاذ مولود قاسم نايت بلقاسم، من جهد وجهاد في ميدان تأصيل الثقافة الوطنية، والتفاني في خدمة اللغة العربية، وتحريك الهمم وبداية العمل المؤسسي في منتصف الثمانينيات لإنشاء المجمع الجزائري للغة العربيّة، ولم يمهل الأجل الأستاذ مولود ليرى مولوده يبدأ خطواته الأولى في دروب يتطلب عبورها الكثير من الصبر والعزيمة، والتعاون بين الكفاءات المخلصة.

وسوف نخصص السطور التالية لملاحظات حول الأهمية التاريخية والراهنة للترجمة باعتبارها علما وصنعة :

1. الترجمة علم وصنعة وإبداع

إن العناية بالترجمة الفنية والمتخصصة في العلوم والفنون والآداب، هي مواصلة لتقاليد حضارية عريقة ترجع إلى أكثر من ألف عام، كانت من أسباب الإشعاع الحضاري في مشرق الأمة العربية والإسلامية ومغربها. فهي اقتداء بخطى سلفنا الصالح،

وهم أولئك التراجمة الرواد الذين أنقذوا نفائس الفلسفة والعلم، ونقلوها إلى العربية، من لغات الهند وفارس والصين والإغريق، لولاهم لفقدت الإنسانية ذخائر أفلاطن (أفلاطون)، وأرسطو طاليس (أرسطو)، ورائعة كليلة ودمنة، وهندسة إقليدس، وطب أبو قراط وجالينوس، وغيرها من كنوز العلم والحكمة.

هل ننسى إشعاع الحضارة العربية في بيت الحكمة في بغداد لأكثر من ثلاثة قرون ؟ وهل ننسى أن العلماء والتراجمة في غربنا الإسلامي كانوا ينتقلون مع مكتباهم على ظهور مئات من الخيل والجمال ؟ وهل ننسى أحد عظماء عصر الأنوار الأول الخليفة المأمون ؟

نصف هذا القائد الفذ بالعظيم، لأن مجلسه كان يغصّ بأشهر فلاسفة وعلماء عصره، بعضهم من الموسوعيين في مختلف المعارف والفنون والآداب، ولا يتسع للطُفيليّين من الجهلة والسطحيين.

في مجلس المأمون التقى تراجمة من المسلمين والنصارى النسطوريين واليعقوبيين واليهود يُعدّون بالعشرات، ومن أعلى طراز نذكر منهم : حنيْن بن إسحاق وابنه إسحاق بن حنيْن وسهل بن هارون وعالم الرياضيات والمُترجم ثابت ابن قرّة وقسطا بن لوقا وأبناء موسى المنجم الثلاثة (أحمد، محمد، الحسن) الذين كانوا ينفقون على الترجمة من أموالهم الخاصة.

في هذا الزمن المتقدم (نهاية القرن الثاني وبداية الثالث الهجري) أو (التاسع والعاشر الميلادي)، كان الخليفة العباسي المأمون يفتدي أسرى الروم بمقابل، هو عشرات وأحيانا مئات المجلدات، مما سماه المسلمون "علوم الأوائل"، أي الفلسفة والرياضيات والفيزياء والفلك والطب...، بل إن ذلك الخليفة الفذّ كان يكافئ حنيْن بن إسحاق

على كل كتاب يترجمه مكافأة هي، وزن الكتاب ذهبا، كما يقول المترجم حنيْن نفسه، ولنتخيّل أثر ذلك في المترجم البارع، وفي سمعته ومكانته بين الناس.

لم يكن الغرب الإسلامي أقل اهتماما وشغفا وتقديرا للترجمة والمترجمين في طليطلة وقرطبة وغرناطة...، حيث إنه من الصعب وضع قائمة لهم، أو المفاضلة بينهم، ولغرض التأمّل والعبرة، نلاحظ أن الترجمة أخذت اتجاها معاكسا، أي من المسلمين إلى أوروبا اللاتينية، ابتداء من نهاية القرن الثاني عشر، وهو أمر قلما حظي بالإقرار، فضلا عن التقدير والعرفان. بل إن التراجمة النصارى وحكامهم عمدوا إلى إتلاف الأصول، أو انتحال البعض منها، كما يتبين ذلك في مؤلف "ف.بيكون" "F. bacon" الضخم عن عظمة الممالك. (The Greatness of Kingdoms).

2. الترجمة اختصاص وتقنية

لم تعد الترجمة مجرّد نقل من لغة إلى أخرى، أو مجرّد هواية، بل هي علم وفن ودراية، يسمى علم الترجمة (Traductologie)، له فروع ومباحث واختصاصات، وتوليه البلدان الواعية برهانات العصر كل الرعاية والعناية، وتوفر له الدولة وأصحاب رؤوس الأموال شروط الازدهار والانتشار، ويحظى النابغون فيه بجوائز لا تقل قيمة عن تلك التي تقدم للعباقرة من الفلاسفة والعلماء والأدباء والفنانين.

وفيما يخص النقل من العربية، يذكر الأستاذ حميد الله أن القرآن، وهو النص الديني الوحيد الموجود في لغته الأصلية، أي بدون تبديل أو تحوير، قد ترجم 175 مرة إلى الإنكليزية، و70 مرة إلى الفرنسية، و60 مرة إلى الألمانية.

وعلى أي حال تقدم الترجمة الآلية تسهيلات لم يسبق لها مثيل، لاختصار الوقت والجهد والوصول إلى درجة عالية من الدقة والوفاء للنصوص الأصلية، وأما المعاني فإنه من الصعب كما يقول أبو سعيد الصيرافي " الإحاطة بها إحاطة السوار بالمعصم".

نظرا إلى التخصص المتزايد في العلوم والفنون والآداب، فإن المترجم، ليس هو من يتقن لغة أخرى، غير اللغة المنقول إليها فحسب، ولنفترض أنها العربية. بل من الضروري أن تكون للمترجم علاقة بالموضوع المترجم، إن لم يكن مختصا فيه، وعلى اطلاع على الخصائص اللسانية وفقه اللغتين، المترجم منها والمترجم إليها. أو على الأقل يعرض الترجمة الأولى على أهل الاختصاص، لتمحيص اللغة الوسيطة، أي اللغة الخاصة بذلك العلم. ولهذا السبب فإن الترجمة المتخصصة تتطلب وقتا طويلا ونفقات كبيرة لا تتوفر عليها إلا مؤسسات لها ميزانيات ضخمة.

إن الترجمة في دواوين الحكومة ومرافق الإدارة لا تقتصر على وضع مقابلات بالعربية لكلمات فنية، أو ما يسمى المسارد المصطلحية التي تُجمع في المعاجم والقواميس المتخصصة، لأنّ في ذلك غفلة عن أمر هام هو العلاقة بين الجمهور والجهات التي يتعامل معها ذلك الجمهور.

ولذلك من الضروري إشاعة الكلمات الفنية بين الطرفين الإشهار لها، واستخدامها في الوسائط الإعلامية وفي مراحل التعليم الأساسي، ومن البديهي أن تلك العملية لا تعني شيئا إذا كان الجمهور من الأميين.

في مسألة المصطلح هناك مستويان ينبغي التمييز بينهما بوضوح.

يتعلق أولهما بالبحث العلمي، أو ترجمة الإنتاج الغزير في العلوم والآداب والتقانات (التكنولوجيات)، وتوفر المصطلحات والمفاهيم في هذا المستوى الأكاديمي يكون تاليا لازدهار البحث الأساسي والتطبيقي، وليس سابقا له، فالمصطلحات الفنية أو اللغة المقوعدة، هي أشبه بالعملة لا قيمة لها خارج رصيدها في بورصة البحث العلمي. وعلى الرغم من أن هذا المستوى ليس الآن من الأولويات، وهو أساسا من مهام المجامع والأكاديميات، فإننا نلاحظ أن تعريب مصطلحات العلوم والتقانات، أسهل من تعريب نظائرها في العلوم الإنسانية التي تحتاج إلى رصيد ضخم من اللغة، ويكاد يتفرد كل مختص فيها بقاموسه الخاص.

أما المستوى الثاني، فهو يتصل بالمصطلحات الشائعة في مرافق الحياة اليومية، وهنا ينبغي المحافظة على هامش من المرونة، ويتمثل في اقتراح مقابل بالعربية باستخدام الحوسبة، وجرد الحقول الدلالية وبرمجة الأوزان والجذور والاشتقاقات الصرفية، أو تعريب الكلمة أي : إخضاعها لمخارج الحروف العربية، وقد فعل القدماء والمحدثون ذلك، من كلمتي إيساغوجي وإصطرلاب إلى كلمات تلفزيون، إيديولوجيا، وبنك، وتلغراف، وأغلب الظن أنه من الأفضل أن تعفى أسماء الأعلام والأماكن الأعجمية من التعريب وتكتب فقط بحروف اللغة العربية، ومن المستعجل أن يتّفق المختصون في الصوتيات على مقابل الحروف باللغات اللاتينية مثل V--Gu--P إلخ.

3. نحو مؤسسة وطنية للترجمة

بالإضافة إلى أهمية استخدام اللغة العربية في مدرجات الجامعة، والتحرير بها في أطروحات ما بعد التدرج، فإن تطوير اللغة العربية يتوقف على تنشيط الأبحاث النظرية والمخبرية، في فقه اللغة واللسانيات والصوتيات، ووضع مسارد المفردات والسياقات، ومصفوفات الحقول الدلالية، والبرمجة الحاسوبية للرصيد اللغوي المتخصص، في مختلف المجالات المعرفية، ومرافق الحياة العامة الإدارية والاقتصادية والمالية وكل ما يتعلق بالإعلام والتوثيق.

ولا نملك في هذا المقام سوى أن نتمنى حدوث تنسيق وتعاون أكثر بين كل المجامع العربية ضمن المؤسسات الموجودة، مثل المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب تنسيق التعريب بالرباط، ومجامع اللغة التي قدمت طيلة أكثر من نصف القرن جهدا جديرا بالتقدير، على الرغم من تضييع كثير من الوقت والجهد في معارك الألفاظ، والإجراءات الطقوسية. وقد اقترحنا في مداخلتين ، قُدّمت أولاهما في مؤتمر اتحاد المجامع العربية بدمشق في نهاية 1999 وقدمت ثانيتهما في مؤتمر الاتحاد في القاهرة في شهر مارس من سنة 2000، أقول اقترحنا أن يتحول الاتحاد إلى ما يشبه البرلمان اللغوي يجمع الهيئات القطرية في كل البلدان العربية التي تنتمي إلى حضارة واحدة أنتجتها الأمة العربية الإسلامية بلغة موحّدة وتشجيع نشأة مدارس للابتكار والاجتهاد توظف خصائص البيئة المحلية.

قد يكون من المفيد في هذا اللقاء الأول التأكيد على أن غيرتنا واعتزازنا بلغتنا العربية الوطنية والرسمية، لا يتعارض مطلقا مع احترام اللغات الأخرى

والحث على تعلمها، فإن "زيادة الألسنة تزيد من إنسانية الإنسان" على حد تعبير الدكتور يوسف الحاج أستاذ فلسفة اللغة، في جامعة بيروت. فإذا اقتنعنا بأن من تعلم لغة قوم أمن شرهم، فإنه بالإمكان أن نضيف، بأنه قد يستفيد أيضا مما عندهم من خير، في عصر الأقمار الصناعية والذكاء الاصطناعي، وشبكات الاتصال العابرة للقارات، وما وصلت إليه العلوم والآداب والفنون الجميلة، من تقدم مذهل، يحدث معظمه خارج حدودنا.

اقتناع أولى الأمر في بلادنا يعني توفير الإطار التشريعي، والميزانية المعتبرة التي نتمنى أن يساهم فيها الميسورون بالتبرعات، مقابل تخفيض الضرائب وإطلاق أسمائهم على منشآتها، وتمكين العلماء والخبراء من المختصين والتراجمة من الإشراف الفعلي عليها، وانتقاء المصنفات، وإيجاد علاقة وظيفية مع جهات التشغيل ومع معاهد التكوين في سائر أنحاء القطر.

ومن الضروري والمستعجل، إعادة الاعتبار المادي والمعنوي للمبدعين في العلوم والفنون والآداب ومن بينهم التراجمة نافذتنا الكشافة على الثقافات الأخرى.

يعرف المترجمون، أهمية اللغة وعلاقتها بالثقافة، فمن النادر أن يتقن الشخص لغتين بثروتهما الثقافية بدرجة متساوية، مما يجعل نقل المصنفات العلمية والأدبية والفكرية من لغة إلى أخرى عملية شاقة تتطلب الاطلاع على الثقافة المنقول منها والثقافة المنقول إليها. فهناك كلمات في لغة ليس لها مقابل في لغة أخرى وهناك كلمات تحمل شحنة تعبيرية خاصة لا وجود لها في نظيراتها من اللغات الأخرى.

أدى تزايد التبادل التجاري والمالي والسياحي في داخل الدول المصنعة، وبينها وبين بلدان العالم النامي، إلى تسابق الدول المتفوقة اقتصاديا على توسيع نفوذها الثقافي وبالتالي لغتها، إذ أن انتشار لغتها خارج حدودها الإقليمية يقدم لها تسهيلات كبيرة للسيطرة على الأسواق ولذلك يطلب من رجال المال والأعمال المعنيين بالتجارة الخارجية وإطارات قطاع السياحة أن يكونوا مزدوجي أو "مثلثّي" اللغة.

الملاحظ أن بعض المجموعات اللسانية تفقد الأعضاء الناطقين بها لعدة أسباب منها :

أ – إن وجود لغات كثيرة في مجموعات سكانية صغيرة (البلدان الإفريقية) يدفعها إلى اللّجوء إلى لغة مُشتركة هي دائما لغة المستعمر السابق.

ب – إن الإنتاج العلمي والأدبي والإعلامي بلغة أخرى غير اللغة الأصلية، يحوّل بالتدريج اللّغة الأصليّة إلى لهجة فقيرة معدومة الموارد والتجديد، وعندما تصل إلى نقطة التوقف، أي غلق قاموسها اللغوي، فإنها تصبح مقتصرة على التعبير على الحاجات اليومية الموروثة عن الأجداد، ويقبل أفرادها على مفردات من اللغة الثريّة المسيطرة للتعبير عن حاجات أخرى أكثر تعقيدا، والاستجابة الثقافية لمطالب لا يلبيها قاموسهم اللغوي.

فيما يخص شخصنا المتواضع فإننا نستلهم مسعانا من الآية 29 من سورة الروم : **﴿ومن آياته خلق السماوات والأرض، واختلاف ألسنتكم وألوانكم، إن في ذلك لآيات للعالمين﴾**.

مساهمة الوسائط الإعلامية في تعميم الفصحى وتفصيح العامية

يتوزع الإعلام على قائمة طويلة من الاختصاصات، وتشهد تقنياته تطورا مذهلا، وتكتسب يوما بعد يوم قدرات جديدة على التأثير في الأذهان والسلوكات، حتى أصبح الاتصال مرادفا للعولمة التي تغطي كوكب الأرض، على حساب الإعلام الداخلي أو الوطني الذي تتقلص مساحته وجمهوره، تحت وطأة طوفان الصوت والصورة والمعلومات المتهاطلة، والمعلوماتية التي وصفها "طوني بلير" رئيس حكومة بريطانيا بأنها تُدْخل العالم كله إلى أصغر حجرة في بيوتنا.

1. بعض السمات التاريخية للإعلام في الجزائر

هدف هذا اللقاء العلمي هو القيام بنظرة إجمالية وأولية لمسيرة العربية في الإعلام الجزائري، قبل وبعد الاستقلال، وهو موضوع واسع وزاخر، تحتاج كل نقطة فيه إلى ندوة وجدول أعمال، وقد تمنينا أن تكون من اهتمامات القطاعات المعنيّة بالذكرى الأربعين لاستعادة السيادة الوطنية، أقتصر في هذه الكلمة على بعض العناوين التي تهمّ يومنا الدراسي نشير إليها بإيجاز وذلك على النحو التالي :

1. تميّز الإعلام أثناء الحركة الوطنية وثورة التحرير بثلاث سمات رئيسية هي :

1.1. انتعاش الصحافة الناطقة بالعربية على الرغم من الحصار والتضييق وانتشار الأمية، فقد كانت في الأساس نضالا من أجل الحرية وأشبه بالمناشير السرية، ومطالعتها من دلائل الوطنية والاختلاف عن الجالية الأوروبية المتغطرسة والعنصرية، و لم تشذ عن هذا التوجه العام سوى قلة من الرديف

وفصيل على هامش الحركة الوطنية، والملاحظ أن فصائل الحركة الوطنية مارست تعددية تعايشت في تنافس لا يخلو من التشاور والوئام.

2.1. خلال ثورة التحرير كان الإعلام باللغة العربية ممارسة مسبقة للسيادة الوطنية، وقوّة ضاربة استراتيجية للتعبئة، ورفع الروح المعنوية، وفضح الممارسات الإجرامية للكولونيالية الفرنسية، وكان الصوت والقلم سلاحا فعالا وراءه أبطال في الداخل والخارج بعضهم معروف والكثير منهم بقوا وراء الستار.

3.1. لم يظهر خلال تلك الفترة أي صراع حول الانتماء الحضاري العربي الإسلامي، فقد كان الإسلام مرادفا للجنسية على حد تعبير الأستاذ محمد حربي وكانت اللغة العربية مرجعية أساسية في الهوية الوطنية، لا علاقة لها بالتعصب والعرقية، فقد كان المستوطنون يسمون كل الجزائريين "العرب" أو "جنس البرنوس"(La race du Burnous)، وينادونهم باسم محمد وفاطمة بشيء من السخرية وبكثير من التحقير، وقد جعل "جاك بيرك" هذه المعاملة من أسباب الكراهية المتبادلة بين المستوطنين الفرنسيين والأهالي الجزائريين.

2. ظهرت معطيات أخرى مغايرة خلال العقود التي أعقبت الاستقلال، وإعادة تأسيس الجمهورية وبناء الدولة الوطنية، ولم يعد الإعلام والاتصال والثقافة نضالا للخلاص من كابوس الكولونيالية، فقد أصبحت الأولويات تنحصر في إصلاح الخراب والتدمير الذي خلفه الاحتلال وجيوشه، وتدارك التخلف المتراكم بكل الوسائل والكفاءات الوطنية المتوفّرة، ولذلك طغت على الإعلام ثنائية لغوية عكست الانشطار المبكر للنخبة الجزائرية منذ فجر الحركة الوطنية، مهّدت لصراعات بين ما يُسمى معرّبا ومفرنسا ومن المعروف

أن مصطلح معرب Arabisant اقتصر قبل الاستقلال على الفرنسيين المتخصصين في الدراسات العربية مثل المستشرقين وغيرهم.

1.2. يعتبر الإعلام والاتصال جبهة واسعة تشمل الداخل والخارج تراها كثير من البلدان، وكأنها امتداد لوزارتي الدفاع الوطني والخارجية، بسبب تأثيرها على تشكيل الرأي العام، والمحافظة على تجانس المجتمع وسلامة الممارسة الديموقراطية، انطلاقا من الجذع المشترك للوطنية (Patriotisme) والمواطنة التي هي حق للجميع، لكنها تفرض أيضا أخلاقيات علمية ومهنية (Déonthologie) (Epésthimethique)، من أهمها الغيرة على الوطن واحترام رموزه المعنوية الراهنة والتاريخية.

2.2. إن الإعلام والاتصال يمثل الواجهة الأمامية التي تعكس صورتنا نحن عن أنفسنا، وتعرض الصورة التي يرانا بها العالم الخارجي، ولذلك فإنها ليست سلطة أولى ولا رابعة، إنها في الحقيقة موجودة في كل السلطات ومتداخلة معها، وتزيد عليها بأنها يمكن أن تكون في نفس الوقت، سلطة مضادة يمارس المجتمع من خلال منابرها، حق الرأي والتعبير الموافق أو المعارض.

3. هناك ثلاث قناعات تنأى بنا عن تبنّي الأوصاف الكثيرة التي أطلقت على الحصائل المتباينة للعهود المتعاقبة خلال العقود الأربعة السابقة وهي :

1.3. إننا نقرأ حسن النيّة في كل الاجتهادات التي حدثت، ونعتقد أن المعاصرة حجاب يؤدي إلى التذايت Subjectivisation، وتدفع لقراءة الوقائع من خلال العلاقة بالأشخاص.

2.3. إنه من الإنصاف، وضع تلك الاجتهادات في سياقها التاريخي المحلي والدولي، واجتناب محاكمتها على ضوء الراهن أو استدعائها كذرائع للتبرير أو توظيفها في حملات التنديد والمغالطة والتشهير.

3.3. على ضوء مسيرة الجزائر الحديثة خلال 172 سنة الأخيرة (1830-2002) على الأقل، فإن المقاربة العلمية الحكيمة، والأكثر مردودية، تقتضي النظر إلى ماضينا القريب والبعيد من خلال الاستمرارية لتاريخية للدولة والمجتمع، وليس من زاوية التجزئة والتقطيع والإقصاء والصراعات المفتعلة بين العهود والأجيال.

2. لغة الإعلام : المنافسة والتحدي

4. يواجه الاتصال والإعلام الصادر بالعربية منافسة غير متكافئة على جبهتين :

1.4. تتصل الأولى بنمو وانتشار الإعلام المرئي والمقروء والمسموع باللّغة الفرنسية والتي تتضمن أحيانا تصنيفات وملصقات متسرعة في الحكم والتعميم، مثل إلصاق اللغة العربية بحزب أو تموقع إيديولوجي، أو اتهامها بالتخلف والعجز، ومن المعروف بين علماء فقه اللغة واللسانيات أن اللغة أية لغة، هي ظاهرة سوسيولوجية تعكس الوضعية الحضارية لأهلها، لا أكثر ولا أقل.

وعلى الرغم من انعدام إحصائيات ودراسات موثوقة عن المقروئية والاستماع والمشاهدة في جزائر الريف والمدينة، فإننا لا نرى أن استعمال لغة دون أخرى دليل على الحداثة، لو كان ذلك صحيح لكانت الإنكليزية هي اللغة الرسمية لليابان وكوريا الجنوبية.

2.4. تتمثل المنافسة الثانية، في التدفق الإعلامي الخارجي عن طريق الهوائيات العربية والأجنبية التي لا يكاد يخلو منها بيت في كل أنحاء الجزائر، بالإضافة إلى الحضور المؤثر والقديم للصحافة والإذاعات الأجنبية وخاصة الفرنسية التي تستخدم جزائريين لفتح ملفات أو تلغيم وضعيات، عن طريق التحريك عن بعد، وقد أصبحت في السنوات الأخيرة شريكا مباشرا في الساحة الإعلامية الوطنية، يوهم الناس بالمصداقية والموضوعية، ويجذب الشباب والأقل شبابا للهروب الثقافي أو الجسدي نحو الفردوس الموعود ؟! فهل هناك بلد في المنطقة أكثر انفتاحا على اللغات والثقافات من الجزائر التي تشاهد وتنصت أكثر مما يشاهدها أو ينصت لإعلامها الآخرون ؟ ! في وقت تعرضت فيه لأزمة مفروضة، وتواجه مخاطر وأهوال الإجرام الموصوف بالإرهاب، لأكثر من عشر سنوات، وهي في حصار غير معلن وبلا سند ولا نصير.

5. صدر الكثير من النصوص القانونية الخاصة بتعميم وترقية اللغة العربية في جميع المجالات، ومن بينها وسائط الاتصال، وذلك منذ أكثر من ثلث قرن، غير أن الواقع الموروث والمتوالد كرّس ثنائية فرضت وجودها على ساحتنا الإعلامية، ونتج عنها صراعات وخصومات، وتنابز نقل المعركة إلى الداخل، وسمح للخارج بأن يكون طرفا فيها، وفي هذا السياق ينبغي توضيح بعض الإلتباسات باختصار :

1.5. إن اللغة الفرنسية أداة مفيدة، مثل أية لغة أخرى ناقلة لروائع الفكر والإبداع والتكنولوجيا، إذا خدمت أهدافنا الوطنية في وطين العلم والتكنولوجيا، والاتصال بالعالم الخارجي، و لم نقبل نحن بخدمتها إعلاميا وثقافيا بلا مقابل.

2.5. إن التحكم في لغة أخرى فرنسيّة أو غيرها، لا يعني أن مستعملها أجنبي أو غير وطني، وعلى الرغم من أن اللغة ليست أداة محايدة بالنظر إلى ما تحمله من تراث وفلسفة في الحياة، فإن استعمال لغة أخرى للتواصل والتبليغ يعني القيام بخطوة نحو الآخر، لتسهيل التفاهم والتعايش السّلمي بين الأمم، مع الاحتفاظ بالحق في الاختلاف الثقافي والانتماء الحضاري، وهو ما دافعت عنه فرنسا بقوة منذ دورة الأورغواي Urgway round سنة 1986 تحت اسم الاستثناء الثقافي.

6. تشهد بلادنا سلسلة من التحولات المتلاحقة، تزايدت سرعتها في مطلع هذا القرن، تتداخل مع تغيرات أخرى كونية، أشبه بالأمواج العارمة تشمل العالم كله، وتقودها عولمة فوقية تنزل من دول المركز "Coore states" (سيما أمريكا – غرب أروبا – جنوب شرق آسيا) وتتساقط على الأطراف، أي العالم الثالث، تضع بلادنا في سباق لا يَرْحم، الحَكَم فيه هو الاكتشافات والاختراعات المذهلة في مجالات الهندسة الجينية والمعلوماتية والذكاء الاصطناعي. لقد وقعت بلادنا ضحية مؤامرة مبّيتة تحالف فيها شيطان النفس الأمارة بالسوء، ونزعات ثأرية حاقدة على الفردوس المفقود، ولعل أكبر خسارة حاقت بالجزائر بعد الضحايا من المواطنين الأبرياء، هي ضياع وقت ثمين يزيد على عشرية كاملة، ينبغي تداركها باستعادة الثقة في ثوابت القوة الذاتية الدائمة لبلادنا، (Constantes de puissance) ورفع الروح لمعنوية لشعبنا، وللاتصال والإعلام باللغة العربية دور هام في التحبيب في لساننا العربي

المبين، عن طريق التفوّق في الجودة والإتقان، وتقديم مضامين تستجيب لمستجدات الساحة الوطنية باستقراء اتجاهات التغير، واستشراف نتائجه ومضاعفاته، ومتابعة التكوين والرسكلة، والتخصص في مختلف مواضيع الاتصال ووسائطه، فلا وجود اليوم للإعلامي الموسوعي الذي يعرف كل شيء ويصلح لكل شيء.

3. نحو استراتيجية إعلامية جديدة

إذا تعلق الأمر بنساء ورجال الإعلام، في وسائط الاتصال التي تستخدم العربية، فإن من بين الأهداف ذات الأولوية في المدى المتوسط على تعميم اللغة الوسطى بترقية الدارجة وتعميم الفصحى، بين شرائح واسعة من الشعب، وتنقية الوسط من التهجين اللغوي (Creolisation) وإشاعة المصطلحات والتعابير الحديثة بلغة سهلة وسليمة من اللحن، ومن استنساخ أساليب اللغات الأخرى.

1.7. إن المسافة بين الدارجة والفصحى هي أساسا ثقافية، ولا توجد لغة ليس لها دارجة مرتبطة بالبيئة المحلية والمستوى التعليمي والثقافة الفرعية...

2.7. لا بد هنا، من التأكيد على أن الأمازيغية بكل لهجاتها هي لغة وطنية جزائرية، بحكم الواقع والتاريخ والتراث، لم تكن أبدا خصما أو ضرّة للعربية، فلكل منهما امتداد في الآخر، لسانا ونسبا وتاريخا، والاتصال بها وتطويرها من واجبات الدولة والمجتمع كله، ولذلك فهي مثل العربية لا تقبل الخوصصة والاحتكار والوصاية من أساطين "فرّق تسد" الذين يدعون غيرهم لقبول الاختلاف، وينسون أنفسهم.

3.7. من المفيد، بل من المستعجل وضع استراتيجية بعيدة المدى تشمل القطاعين العام والخاص، يكون من محاورها رفع الأداء الإعلامي والثقافي باللغة العربية باعتبارها لغة مُوحّدة وأداة إدماج اجتماعي للمواطنين، داخل الجزائر وخارجها، وقناة صالحة للتوصيل المباشر لعشرات الملايين عبر العالم العربي والإسلامي والجاليات المتواجدة في الهجرة، والعناية بالترجمة وبالإنتاج الفكري والعلمي والفني من الطراز العالي بدون إخضاعه للمقياس التجاري والربحية (Profit) وحدها.

4.7. من المستعجل أيضا تعبئة الكفاءات والإمكانيات، لتحسين موقعنا الحالي غير المرضي على خريطة الاتصال والإعلام الدولي، في عالم تتلاشى فيه الحدود، وتتقلص السيادات الوطنية ويتعرض جنوبه -والجزائر واحدة من بلدانه- إلى أمواج ثورة الاتصالات الكاسحة وما تحمله عولمة هجومية من خيرات وشرور، من الصعب إجراء فرز عليها قبل تلقيها.

5.7. من هذا المنظور، ينبغي أن لا تخدعنا لفظيات الحداثة وغزلياتها القشورية التي تتوهم أن استهلاك الفائض من منتجاتها، ومدح ما عند الغير هو الحداثة، بينما المطلوب هو توطين العلم والتكنولوجيا انطلاقا من تراثنا الصالح والجهد المتواصل لتحقيق تراكم الخبرات في مجالات البحث الأساسي التنظيري وتطبيقاته العملية، وأن يصحب ذلك إرادة وتصميم لدى النخب القيادية في الدولة وهيئات المجتمع المدني، لا تخضع للتقلبات والأمزجة الشخصية.

مصادر تجديد اللغة العربية وتحيين ثروتها الإبداعية والعلمية

1. من الجهد إلى الاجتهاد

نعرض الآن إلى قضايا تشغل العلماء وخاصة منهم فقهاء اللغة وعلوم اللسان تتعلّق بإشكاليات المصطلح والمفهوم في علوم الإنسان، والمجتمع، على ضوء الجهود التي بذلت في المجامع والجامعات ومراكز البحث، في منطقتنا العربية لملاحقة الانفجار الهائل في ميادين المعرفة الإنسانية، وما صاحبها من الإبداع في الفنون والآداب، تقوم المعلوماتية ووسائل الاتصال بنشره عبر العالم في لمح البصر، كما بدأ الحاسوب، في خوض غمار الإبداع وبرمجة القصص والروايات والموسيقى والترجمة الآلية إلى عشرات اللغات، وحسب الطلب.

ثم نناقش في جزئها الثاني، بعض إشكاليات الواقع المعرفي في السياق الحالي للتطور العلمي، والاجتماعي منه بوجه خاص، بدون أن ننسى أن ما هو راهن ومَعيش اليوم، ليس بداية من صفر، بل هو نتيجة لتراكم المعرفة والخبرة والتجربة عبر مئات السنين. ونؤكد منذ البداية أن تراثنا الموروث هو مرجعيتنا الحضارية بما فيها من عقيدة ولغة وعلوم وفنون وآداب ومسلكية، تضعنا أحببنا أم كرهنا في مجال جغرافي - سياسي - حضاري - واحد، أو متقارب عند الآخرين في عالم الأمس واليوم. فإذا كانت العقيدة هي ركن الهوية وأساس التضامن والانسجام في المجتمع، فإن التجربة التاريخية للمجتمع الجزائري لا تجعل اللغة العربية من مقومات السيادة فحسب، بل تشخص فيها السيادة نفسها.

إن تلك المرجعية الحضارية الزاخرة بالمنجزات الثقافية والفتوحات العلمية، هي التي تحثنا على عدم الاكتفاء بالتنويه بمآثر الأسلاف، وتدفعنا إلى السعي الحثيث لمواصلة ما قام به الأجداد من جهد واجتهاد، لتضييق الفجوة التي تفصلنا عن موكب المقدمة.

اقترن الجهد بالاجتهاد، في وقت مبكّر من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، فمن جابر بن حيان (توفي 200 هـــ – 815 م) حتى ابن رشد (توفي 595 هـــ – 1198 م) وابن خلدون (808 هـــ – 1406 م) نجد عشرات المصنفات والرسائل فيما سموه الرسوم والحدود التي تعنى بالتعريف والمفهوم والمصطلح وحقله الدلالي أو مجال انتشاره (الأعْسم 1991)، وحظيت الفلسفة وعلوم ذلك العصر مثل فقه اللّغة وقواعدها والمنطق والتاريخ والفقه وأصوله، فضلا عن الرياضيات والعلوم التطبيقية على قصب السبق، ولم يكْتف الرواد الأوائل بنقل علوم الأولين وحفظها من الضياع، بل أضافوا إليها الكثير وطوّروها، حتى تبوّأت اللغة العربية مقام اللغة العالمية، كما هو الحال اليوم بالنسبة للغة الإنكليزية، فقد كانت جسر النجاة الذي عبرت عليه أوروبا القرون الوسطى نحو عصر النهضة والأنوار. إن بعض ما نقلوه إلى العربية تجاوز في دقته وجماليته الأصل، كما هو الشأن في رائعة "كليلة ودمنة" التي لا يذكر أحدٌ مؤلفها الأول.

وقد أشار أبو حيان التوحيدي (التوحيدي نشر القاهرة 1929) إلى أهمية إتقان لغة العلم المشتركة بين الأدباء والمختصين في فروع المعرفة الأخرى بقوله : "أحوج الناس إلى معرفة هذه الاصطلاحات الأديب اللطيف الذي تحقّق أن علم اللغة آلة لدرس الفضيلة لا ينتفع به لذاته، ما لم يجعل سببا إلى تحصيل هذه العلوم

الجليلة، ولا يستغني عن علمها طبقات الكتاب لصدق حاجاتهم إلى مطالعة فنون العلوم والآداب".

* إذا أخذنا الفلسفة - أم العلوم - كمثال على جهد العلماء العرب واجتهادهم فإننا نجد أن التراث الهليني كان بالنسبة لهم نقطة انطلاق للبحث والتفكير وتطويع اللغة وإثرائها بالمصطلحات والمفاهيم حتى أقرت الباحثة أ. م غواشون (A. M. GOICHON) المختصة في معجمية ابن سينا (الأعْسم، ن م م) بالحقيقة التالية :

"سمح غنى النصوص الفعلية للغة العربية بقيام تحديدات كثيرة للمعجمية اليونانية..، لقد كوّنتُ هذه الفكرة بعد أن درست معجمية أرسطو(..)، إنه لمن المدهش حقا أن نجد، عندما نَنْظم سلسلة الكلمات الفنية لأرسطو وابن سينا، أن ثلث التحديدات السنوية غير موجودة عند أرسطو".

كما توصّل علماء الحديث وأصول الفقه، إلى وضع منظومة مفاهيميّة ومصطلحية، على درجة عالية من التناسق والوضوح، ولذلك يعتبر الفقه وأصوله من العلوم العربية الإسلامية البحتة من ناحية المنهج والمضمون، وهو ما يمكن قوله أيضا على علم العمران الذي شرع ابن خلدون في وضع نظرياته ومفاهيمه ومصطلحاته، ومنها المعاش الذي يدرس المجتمع وظواهره الاقتصادية، في حالتها المتفاعلة وفي امتدادها التاريخي الثقافي وهو ما يطلق عليه المعاصرون اسم علم الأناسة في مقابل مصطلح "أنثروبولوجيا" الأنغلوسكسوني.

(د. عبد المجيد مزيان 1988، محمد الشامي وحسن الجوهري : ترجمة لقاموس مصطلحات الإنثولوجيا والإنثوغرافيا، لريكة هولتراكس 1973).

إشكالية المصطلح وخاصة في علوم الدقّة (sciences exactes) أو العلوم التطبيقية وعلوم الإنسان والمجتمع، لا ترجع إلى مدى مطاوعة اللغة العربية، وقدرتها على تسمية الأشياء، وضبط المفاهيم، وتوليد المفردات النمطية، واللغة الوسيطة، أو المقوعدة في تعبير الأستاذ عبد الله العروي، الخاصة بكل علم، فذلك أمر لا يماري فيه إلا المستلبون ضحايا الاستعجام. (عبد الله العروي 1983).

إن المعضلة تتعلق بتراجع النشاط العلمي، ثم توقفه لعدة قرون، حتى إن علماء مؤسسين، ومن أعلى طراز، مثل ابن الهيثم وابن رشد وابن خلدون...، عاشوا خارج عصورهم، بل تجاهلهم اللاحقون، ولم يستعيدوا مكانتهم في هرم المعرفة الإنسانية، حتى عُني بهم المستشرقون، ودرسوا نظرياتهم، وشرحوا مفاهيمهم ومصطلحاتهم، وقد ساهمت تلك الدراسات والترجمات، في إعادة تأسيس علوم الإنسان الحديثة على يد فرانسيس بيكون وأوغست كونت.

نحن على يقين بأن القضية الأولى التي تشغل بال الكثير من ساستنا ومفكرينا، هي اجتياز الهوة التي تفصلنا عن ركب المقدمة، واكتشاف السّبيل الأنجع والأقصر لإنتاج العلم والمعرفة، وهما القية المضافة الأهم، والطريق الصحيح لاكتساب الهيبة والمناعة.

لا شك أن جهودا كبيرة قد بذلت في هذا الاتجاه، منذ بداية القرن العشرين على الأقل،كما عقدت مجامعنا العريقة، وجامعاتنا ومعاهدنا المتخصصة عشرات الندوات والملتقيات، وأسفر ذلك الجهد عن ثمار طيبة في ميدان المصطلح العلمي. وساهمت مخابر اللغة، مثل مخبر اللسانيات والصوتيات في الجزائر، ومكْتب تنسيق التعريب في الرباط، في تقنين اللغة العربية، وإثراء

رصيدها العلمي. غير أن الهدف الحقيقي يبقى توطين العلم بكل فروعه، والتحكم في التقانة والخبرة في النقطة التي وصلت إليها اليوم.

2. من المفهوم إلى المصطلح

قد يكون من المفيد في أية مداولة حول قضايا المفهوم والمصطلح في علوم الإنسان أن نستحضر الجوانب التالية :

1. تتصف تلك العلوم بالخصوصية، بسبب ارتباط أطرها النظرية وأنساقها المفهومية بالبيئة التي نمت فيها، والحقبة التاريخية التي حددت موضوعاتها ومناهجها، ونوعية اللغة الفنية المستعملة فيها، فلو تفحصنا النظريات الكبرى التي هيمنت على الإنتاج المعرفي في القرن الماضي، مثل الوظائفية والتفسيرية والبنيوية والسيميائية، لوجدنا أن لكل منها منظومة مفاهيمية، وما يقابلها من المصطلحات. فإذا كانت الأصول (Paradigmes) المنهجية لإنتاج المعرفة واحدة، فإن التغيرات التي عرفتها العلوم الإنسانية، خلال مراحل تطورها، لا تشير فقط إلى حدوث قفزات علمية في أدوات المعرفة، بل إنها تعكس أيضا تغيرات نوعية في البيئة التي يحدث فيها البحث العلمي (كون KHUN 1970).

2. إن الثروة المصطلحية في كل لغة، هي مرحلة تالية لازدهار البحث العلمي، وليست سابقة له، ولاشك أن معظم الإنتاج العلمي في علوم الدقّة والتقانة وعلوم الإنسان، يحدث خارج منطقتنا حيث يتسابق التنظير (Théorisation) مع التطبيق.

يكفي لإدراك حجم التراكم المعرفي في فرع واحد من علوم الإنسان، القيام بجرد أولي لسنة واحدة مما تنشره الدوريات والحوليات الأكاديمية والجامعية،

من ملخصات تعجّ بالمفاهيم والمصطلحات الجديدة، وما يعرف بالكلمات الفنية (key words, mots clés) الخاصة بكل مبحث داخل التخصص الواحد.

ساعد ذلك الإنتاج العلمي الغزير على إبراز حقيقتين :

أولاهما : أن علوم الإنسان والمجتمع، لم تعد مجرد ضيف يستأجر غرفة صغيرة في "حوش"العائلة المعرفية الكبيرة، فقد انتهى منذ زمن بعيد تصنيف العلوم إلى نفيسة وخسيسة، فهي تتبادل المناهج والمفاهيم والمصطلحات. وأصبح أي ابتكار في ميدان من عالم الوجود (الأنطولوجيا)، أو عالم المعرفة (الإبستمولوجيا). يتطلب تظافر جهود عدد من المختصين في علوم مختلفة. وكثيرا ما تحدث الاكتشافات الهامة، في نقاط التقاطع بين عدة علوم طبيعية وإنسانية، كما هو الحال في اللسانيات، والعلوم السلوكية، والاقتصاد، والكيمياء الحيويّة إلخ... (R.P Monge : quartly, vol. 25, n° 1, 1977)

ثانيتهما : إن التقدم العلمي عملية كلية ومترابطة، قد يأخذ فرع من المعرفة موقع القاطرة في فترة معينة، وقد يكون محركها النفاث، كما نلاحظ اليوم في المعلوماتية والهندسة الوراثية والاقتصاد. ولكن المعرفة نابعة من أقيانوس واحد، يستفيد كل فرع منها، مما حققه جيرانه من ثروة، في المفاهيم والمناهج والمصطلحات.

3. تشترك العلوم في أصول معرفية واحدة، إلا أن عوم الإنسان والمجتمع لا ترقى من ناحية ثبات ظواهرها ويقينيّة نتائجها، إلى مرتبة علوم الدقة والعلوم الطبيعية، ولذلك فإن الاهتمام بالتعريفات الإجرائية للمفاهيم، وما يقابلها من مصطلحات، مسألة على درجة كبيرة من الأهمية، فإذا كانت

الألفاظ "حصون المعاني" فيما يتداوله الناس من خطابات عادية، فإن اختيار تلك الألفاظ وتحديد حقلها الدلالي، هو حجر الأساس في بناء العلم الاجتماعي، ولا تقتصر فائدته على العلماء وحدهم، بل يفيد المتعلمين، ويغذّي الثقافة العامة للجمهور.

غير أن تقنين المصطلحات، والاجتهاد في وضع كلمات عربية، أو معرّبة بدل المفردات الأجنبية. المهيمنة على لغة العلم بوجه عام، (ولا يستثني من ذلك الآداب وعلوم الإنسان) يبقى مطلبا عسير المنال، بسبب عدد من الصعوبات العملية نذكر منها :

1. يتكوّن المفهوم عبر ثلاث عمليات ذهنية معقّدة، هي التعميم والتخصيص والتجريد، ويبقى في حالة فكرة حتى يجد طريقه إلى شكل من أشكال التعبير اللغوي أو الرمزي، وبما أنه حاصل خبرة معرفية مكثفة، فإن مفردات اللغة قد لا تستوعب أحيانا ما هو جوهري من المعاني والأفكار، فهي لا تحيط به -كما يقال- إحاطة السّوار بالمعصم. إن الألفاظ قد تدل على معنيين أو أكثر، واحد منها هو الذي يريد الباحث إيصاله إلى المتلقي، ولكنه لا يستطيع أن يحّيد ذاكرته الخبروية ويمنع المعاني الأخرى من التوارد في خاطره. ولذلك فإن أهم ما يرسخ المصطلح بعد توليده واختراعه هي إشاعة استعماله وتقبُّله من طرف المختصين في نفس المجال.

(د. حنفي بن عيسى ن م م، د.حامد عمار 1958).

وقد أشار أبو سعيد الصيرافي (ت. 386 هـ) إلى هذه المسألة الهامة بعبارات تقترب من علم اللسانيات والمعجمية المعاصرة فهو يقول :

"بدا لنا أن مركب اللفظ لا يحوز مبسوط العقل، والمعاني معقولة ولها اتصال شديد وبسطة تامة، وليس في قوّة اللفظ من أيّة لغة كان،أن يملك ذلك المبسوط ويحيط به وينصب عليه سورا، ولا يدع شيئا من داخله أن يخرج، وشيئا من خارجه أن يدخل" (التوحيدي، ط. 1939).

وفي انتظار حوسبة اللغة العربية، وإحصاء الحقول الدلالية للمفاهيم والمصطلحات، فإن الإشكالية التي أثارها أبو سعيد الصيرافي، منذ أكثر من ألف عام قائمة إلى اليوم.

2. يستمد الفكر العربي رصيده من المصطلحات العلمية في مجالات المعرفة بوجه عام، والاجتماعية بوجه خاص، من طريقين، أولهما داخلي ويتمثل أساسا في التوليد الدلالي بوساطة الاشتقاق والقياس. ولكنّ الصعوبة لا تكمن في إيجاد المقابلات المصطلحية للمفاهيم المستجدة، بل في نقص البحث الأساسي والاعتقاد الساذج بأن التطبيق هو الأهم ولا حاجة إلى التنظير الذي تولاه كبار العلماء الغربيون ومدارسهم بالنيابة عنّا. ولذلك فإنه على الرغم من محاولات التأصيل أو إعادة التأسيس لأنساق ونظريات العلوم الاجتماعية، فإن قسمها الحديث بقي غريب المنشإ ومرتبطا بقضايا وإشكاليات تخصّ مجتمعات مغايرة.

إن توطين تلك العلوم يتطلب البداية بصياغة فكر معرفي جديد، يقوم على تقييم ونقد الأطر المفهومية ومناهج البحث، وتكييف أدواتها لبيئتنا الخاصة، وحاجاتنا الراهنة، ومشاريعنا المستقبلية، ومن الضروري أن تتزامن هذه العملية التأصيلية مع جهد يقع في صميمها، وهو اختراع المصطلحات،

ووضع المعاجم التقنية المتخصصة، وتطوير الدراسات المعمقة في حقول فقه اللغة واللسانيات.

يتمثل الطريق الثاني في التعريب، والمقصود به هنا هو نقل العلوم إلى العربية، في مقابل التعجيم، أي : النقل من العربية إلى لغات أخرى، ولهذا التوضيح أهميته في مغربنا العربي والجزائر بوجه خاص، فكثيرا ما تتجاوز هذه المسألة موضوعها العلمي والعملي وتنغمس في جدل إيديولوجي أضاف مصطلحات جديدة لقاموس الإعلاميين والتراجمة مثل الاستقوار (من قاوري أو رومي والفرنسي بوجه خاص) والاستعجام، والتأصل والتنصّل والتثاقف والانسلاخ، إلخ... (د.حنفي بن عيسى 1987).

3. اللغة أداة لإنتاج المعرفة وموضوع لها

بعيدا عن هذه المساجلات الإيديولوجية، والعاطفية التي يرى فيها البعض، أن اللغة مؤسسة منفصلة عن المجتمع، ينبغي أن تكون متقدمة في مجتمع متخلّف، وينسى فيها البعض الآخر بأن – زيادة الألسنة تزيد من إنسانية الإنسان.

أقول بعيدا عن تلك المساجلات، فإنه من الأجدى التعامل مع اللغة باعتبارها أداة لإنتاج المعرفة وموضوعا لها في نفس الوقت، وتتضح هذه القضية على ضوء الملاحظات التالية :

1. لا توجد لغة علمية كاملة ونهائية، في أي فرع من فروع المعرفة، فهي تتزوّد بالمفردات، وتعابير اللغة الوسيطة من وتيرة الإنتاج العلمي، والترجمة. والأخيرة مصدر لا يستهان به، فهي منذ أمد بعيد مورد ثريّ للمفاهيم والمصطلحات في البلدان المتقدمة، حيث يترجم الإنتاج الفكري والعلمي

والأدبي، بعد فترة وجيزة من نشره في لغته الأصلية، كما هو الحال في غرب أروبا، والولايات المتحدة واليابان. ولعل ثراء اللغة الإنكليزية، في التعابير والمصطلحات، يرجع جانب منه إلى قيام الباحثين (غير الناطقين بالإنكليزية) بوضع خلاصات لأبحاثهم باللغة الإنكليزية، ونشرها في الدوريات المتخصصة، للتعريف بإنتاجهم واكتساب المكانة والشهرة.

2. تتوقف دقة المصطلح العربي الموضوع أو المترجم، على ضبط حقله الدلالي، واقتصار اللفظ على المفهوم، أي تحاشي استخدام نفس الكلمة للتعبير عن مصطلحات أخرى في نفس المجال المعرفي، أو في مجالات أخرى، مما يسبب للدارس والباحث الغموض والارتباك، ولا شك أن الطريقة المثلى هي اختراع مصطلح واحد مقابل مفهوم واحد. وتساعد الحوسبة على جرد الحقول الدلالية والمفاهيم المتداولة، ووضع مصفوفات للمفردات، وتصنيفها من حيث المعنى والمبنى في اللغة العربية واللغات الأخرى التي ينقل منها المصطلح، فضلا عن إمكانية برمجة الأوزان، والجذور، والاشتقاقات الصرفية، واختيار أنسبها للمفهوم. وتُحقّق هذه الآلية اقتصادا كبيرا في الوقت والجهد، وتسمح بالإسراع في تكوين رصيد مصطلحي يمكن أن يتحول بالتدريج إلى مسارد معلوماتية، وبنك للمعطيات، يسهل وضع المعاجم اللغوية العامة، والتقنية المختصّة.

3. نظرا إلى العلاقة الوثيقة بين علوم الإنسان وفنون الإبداع الفني والأدبي فإنه من المفيد الاتفاق على مصطلحاتها المشتركة، سواء كانت موضوعة أصلا بالعربية أم معربة، وقد أقر هذا المطلب مجمع اللغة العربية بالقاهرة في دورته الخامسة والأربعين.

ولا شك أن العُمْلة المصطلحية المشتركة، تساعد على توحيد اللغة العلمية العربية عند الباحثين والدارسين والتراجمة الذين ينقلون من لغات أخرى إلى العربية ما يصدر من أبحاث، ودراسات في العلوم الإنسانية، والآداب والفنون.

والملاحظ اليوم أن المعاجم المختصة، القليلة نسبيا التي صدرت في فروع المعرفة الإنسانية والأدبية والفنيّة ونظيراتها المترجمة، تقترح وتستعمل مصطلحات متباينة. مما يجعل حقول المعرفة العلمية والأدبية أشبه بسوق تستعمل أنواعا كثيرة من العملة، لها قيمة لا يعرفها إلا صاحبها.

4. على الرغم من تزايد الترميز والتكييم (Quantification) في مختلف فروع المعرفة، واختزال المصطلحات المركبة في حروفها الأولى لتسهيل الانتشار والاستعمال، فإن اللغة تبقى الناقل الأول للمعرفة، وخاصة في الآداب وعلوم الإنسان التي تطلب أكثر من غيرها تحكّما في آليات اللغة بوجه عام، واللغة الوسيطة بوجه خاص. وهذه الأخيرة عبارة عن مجموعة متناسقة من مفاهيم ومصطلحات، تكون اللغة الخاصة بفرع معين من المعرفة. ولكي تصبح الكلمة أو العبارة مصطلحا، ينبغي أن تتوفر فيها شروط من أهمها :

أ - أن تكون موضوعة في مقابل معنى أو مفهوم خاص، ليس هو المعنى اللغوي المتداول في الاستعمال العادي، وإلا أصبحت مفردة لغوية، لا علاقة لها بالمفهوم المراد تسميته.

ب - أن يشيع استعمالها بين أهل الاختصاص، وإلا فقدت دلالتها وفائدتها الاصطلاحية، ولذلك فإنّ صنع كلمة، أو اقتراح مقابل المصطلح الأجنبي، يبقى

مجرد مشروع مصطلح، حتى تصادق عليه الهيئات المختصة في مجامع اللغة والأكاديميات، ويتداوله أصحاب الاختصاص.

ج - إن اقتراح مصطلح، يعني إضافة فكرة أو مفهوم جديد، واللغة وسيلة لذلك، وليست هدفا في حد ذاته، ولذلك ينبغي أن تتم صياغة المصطلح بعد دراسة وافية للمسارد المصطلحية الخاصة بعلم معين، وتشاور مع أهل الاختصاص، ليكون المصطلح الوليد منسجما مع النسق المفهومي للعلم، ومعبرا بدقّة عن منطقه الداخلي.

لقد بذل علماؤنا جهودا كبيرة في الجامعات ومجامع اللغة العربية ومؤسسات البحث، كما ساهمت الجامعة العربية عن طريق منظمتها للتربية والثقافة والعلوم ومكتبها النشيط لتنسيق التعريب في الرباط، والمعاهد المختصة في المصطلحات والتقييس. ساهمت كلها في إثراء لغتنا الجميلة بالكلمات الفنية، وحلّ بعض المعضلات التي تواجه الباحثين والدارسين، في العلوم الدقيقة والتجريبية والآداب وعلوم الإنسان.

حققت تلك الجهود إذا نظرنا إليها مجتمعة، وخلال ما يزيد على نصف قرن إنتاجا معجميا لا بأس به، إذا قيمناه على ضوء الظروف الصعبة التي تجتازها أمتنا، في كل أقطارها، وإصرار الدول المتقدمة في الغرب والشرق السابق، على احتكار العلم والخبرة والتقانة، واعتبار ذلك جزءا من أسرارها الأمنية، وضمانة لتفوّقها الدائم.

أسفرت تلك الجهود على وضع ما يزيد على 150 عملا معجميا، في شتى فروع المعرفة، حظي الطب والأحياء والقانون وعلوم الطبيعة والكيمياء فيها،

بالنصيب الأوفر، ولا توجد سوى مدونات قليلة للمصطلح في الآداب وعلوم الإنسان، موجهة في أغلب الأحيان، لمراحل التعليم الثانوي العام والفني، والقليل منها مخصص للطلبة الجامعيين.

4. اللغة من رموز السيادة الوطنية

لا شك أن كل واحد منا يطلّ على حديقة لغتنا الغناء، من نافذة اختصاصه، وأن الحديقة الزاخرة بما لذّ وطاب، تتّسع للجميع، وهي ظمأى، تنتظر فيضا من الإبداع والابتكار، يمسح عنها آثار القرون العجاف، ويعيد للعربية ما وصلت إليه من علمية وعالمية، لا ينكر المنصفون في الغرب أنها ساعدت أروبا النهضة على دخول عصر الأنوار.

إن الثروة المصطلحية في مجال العلوم والفنون والتقانة هي أشبه باحتياطي الخزينة العمومية من العملة الصعبة، فهي فضلا عن كونها من مقومات سيادة الأمة وهيبتها ومصداقيتها، تكشف أيضا عن عبقرية علمائها ومدى إسهامهم في تقدم الإنسانية، وتؤهلهم لتقديم "القروض" المصطلحية إلى غيرهم، والاقتراض منهم بلا عقد ولا تعقيد، أي بدون انبهار يؤدي إلى تحقير الذات Autodevalorisation، أو انكفاء يدفع إلى العزلة القاتلة.

استعرنا هذا التشبيه من عالم المال والأعمال، البعيد عنا، للتأكيد أولا على أهمية الرهان الذي ينبغي أن تخوضه أمتنا بدون تردد ولا تأجيل، وللتذكير ثانيا بأن مدح لغتنا والتغني بتراثها العريق، لا يكفي ولا يعفي أهل الذكر والفكر، وكل الساسة في بلداننا، من وضع مخططات واقعية وطموحة، للنهضة بالعلوم

والفنون والآداب. إن لغتنا العربية هي في البداية وإلى الأبد. خزان تراثنا المشترك والرابطة التي تجمع شعوبنا، وتنتسب إليها دُولُنا مشرقا ومغربا، وبجملة واحدة : العربية هي نحن، ضعفا ومهانة، وقوّة ومهابة، هي مرآة ما نحقّقه من تقدم وازدهار، أو ما نكون عليه من تدهور وانكسار.

يمكن أن ترتكز تلك المخططات على منظور مشترك بعيد المدى، فإذا كانت السياسة تعني المهارة والحنكة، وامتزاج التجربة بالخبرة، فإن العلماء أيضا في مجالاتهم ساسة، ينبغي أن تتظافر جهودهم في مثل هذه المؤسسات الموقرة التي تلتقي في دورات مرعية تحت لواء اتحاد المجامع العربية. وفي الجامعات ومراكز البحث التي هي بمثابة بحار بأسماء مختلفة، ولكنّها تصب في محيط واحد هو اللغة وفقهُها وعلومها، وعلى الخصوص العلوم التي تستخدم العربية في البحوث الأساسيّة (Recherche fondamentale) والتطبيقية.

من الواضح أن إشكالية وضع المصطلح لا تقتصر على اللغة العربية بل هي فيها أقل مما في غيرها من شجرتها السامية الحامية وحتى في المئتي لغة علمية (200) المتعارفة في العالم (سالم العلي 1994) بسبب قدرتها الفائقة على الاشتقاق، على العكس من اللغات الهندوأوربية التي تلجأ إلى التركيب.

وقد بدأ ابن جني (توفي سنة 392 هـ - 1002 م) في كتابه الخصائص تقعيد هذا المبحث الهام قبل حوالي ألف عام وعرف باسم " الاشتقاق الأكبر" (ابن جني 1325 هـ، ط. مصر).

إن إشكالية المصطلح العلمي لا ترجع إلى مدى مطاوعة اللغة العربية، وقدرتها على تسمية الأشياء، وضبط المفاهيم فيما يعرف بالمفردات النمطية

الموحّدة (Lexical typology) إن الأمر يتعلق بواقعنا المعرفي الراهن، فمن المعروف أن حصيلة الإنتاج العلمي، في وطننا العربي بما فيه براءات الاختراع التقني، ضئيلة جدا حتى مقارنة ببلدان خرجت لتوها من عهود التخلف والاستعمار، وتحررت قبل حوالي نصف قرن، أو أقل من الهيمنة الكولونيالية، مثل الهند والصين وكوريا والفيتنام، وكوبا المحاصرة منذ أربعة عقود من قبل العام سام، جارها المستبد.

إذا اعتمدنا مدخل مكاشفة الذات، فإننا سنرى أن لنا موقعا صغيرا جدا، حتى مقارنة بعدد من بلدان العالم النامي الذي ننتمي إليه. ولا يعني ذلك -كما سنبين فيما بعد- الاستهانة بمؤهلات أمتنا، وقدرتها التي تمر بمرحلة كمون، أو تبرير الركون إلى جلد الذات ورثائها، وقبول الصَّغار والمسكنة.

يمنعنا الخجل من عقد أية مقارنة أو ترجمتها إلى جداول بالنسبة المئوية، وأقول فقط بأنه ليس لنا أن نشتكي من اللغة وقواعدها، قبل أن نعترف أيضا بأن من حق اللغة أن تشتكي منا، وتحتج على ما لحقها من تهميش وفقر وجمود، كان السبب في ما تعانيه من قصور في ميادين كثيرة من المعرفة، وتضاؤل منزلتها في عقر دارها بدون رقيب أو نصير.

ليس الهدف من المقولة السابقة، البحث عن المتهم، أو تبادل اللعان، إن الهدف الأول والأخير، هو دعوة نخبنا المفكرة والقيادية، لاستعادة الثقة بالنفس، بلا غرور ولا تغرير، والتكاتف لكسر طوق الانكسار والهزيمة المعنوية، ومن علاماتها التي لا تخطئ فتور الهمة، وإضعاف رصيد الأمة،

والرضى بموقع صغير في ذيل قافلة العصر، وحسب إنذارات العولمة ومستجدات القرن 21، فإنه لن يكون للعجزة والمعوقين من أهل الذيل، أي موقع ولا مستقبل على الإطلاق.

استعادة الثقة بالنفس تعني، الانتقال من واقعية الحضيض الانهزامية إلى الواقعية الطموحة التي تقرن الحزم بالعزم، وتجسد القائمة الطويلة من التمنيّات المتداولة شعرا وخطبا، وتمنع نخبنا من الاسترخاء والاتكال على الاستهلاك الذهني، وتضييع الوقت في رثاء الذات والغفلة عمّا نحن فيه من ضعف وتبعيّة.

وقد وصف ابن حزم الأندلسي (توفي سنة 456 هـــ) هذه الوضعية بدقة، ولعله كان يصف حالة القوط (الإسبان والفرنجة بوجه عام) في القرن الحادي عشر الميلادي، يقول في كتابه الهام " الإحكام في أصول الأحكام " :

"إن اللغة يسقط أكثرها ويبطل، بسقوط دولة أهلها، ودخول غيرهم عليهم في مساكنهم، أو بنقلهم عن ديارهم واختلاطهم بغيرهم، فإنما يفيد لغة الأمة وعلومها وأخبارها قوة دولتها، ونشاط أهلها وفراغهم. وأما من تلفت دولتهم، وغلب عليهم عدوهم، واشتغلوا بالخوف والحاجة والذّل، وخدمة أعدائهم، فمضمون منهم موت الخواطر، وربما كان ذلك سببا لذهاب لغتهم، ونسيان أنسابهم وأخبارهم وبيود علومهم، هذا موجود بالشهادة، ومعلوم بالعقل ضرورة".

وقد عبّر عن هذه الحقيقة شاعر حكيم بقوله :

تعوي الذئاب على من لا كلب له * وتتّقى صولة المستــأسد الضاري

لا أدري هل تجد السطور السابقة مكانا في انشغالات علمائنا وأهل الاختصاص والقرار ؟ ولكني على يقين لا يشوبه ظنّ ولا تخمين، بأن معالجة مسألة المصطلح، سواء أكانت بالتعريب أم الترجمة أم الاشتقاق، لا بد أن تبدأ بتشخيص صارم ودقيق، لما قطعته هذه العملية الشاقة والنبيلة من أشواط في الماضي القريب والبعيد، وذلك عن طريق التقييم المرحلي، والمقارنة بما أُنجز في عيون التراث العلمي العربي والإسلامي، وما يجري حولنا في عالم تتلاحق فيه الاكتشافات وتتسابق التطبيقات بسرعة مذهلة، عَوْلمت كل ما يصدر عن بلدان المركز، وأوصلتها إلى كل أرجاء المعمورة التي أصبحت -كما يقال- قرية كونية صغيرة يصح فيمها المثل الشعبي الجزائري " اعمل مثل جارك وإلا حوّل باب دارك".

إن المصطلحات العلمية ليست مجرد كلمات، أو تراكيب تخزّن في القواميس المختصة، أو ملاحق البحوث، وتصنّف منها الموسوعات، بل هي -كما أشرت فيما سبق- العملة الصعبة في بنوك العلوم والمعطيات لكل علم فيها "حساب جارٍ" ينبغي تغذيته باستمرار من المخابر ومراكز البحث.

5. ملاحظات ومقترحات

بعد هذه التوضيحات السريعة، نجمل الآن وجهة نظرنا المتواضعة في صورة ملاحظات واقتراحات وذلك على النحو التالي :

1. إذا كان الواقع المعرفي في منطقتنا العربية الإسلامية، يعاني حاليا من فجوة التخلّف، ولا يحتل مكانه الطبيعي في موكب المقدمة، فإن ذلك ليس

مصيره النهائي، ولا قدره المحتوم، فالمعرفة الإنسانية في أية نقطة وصلت إليها، هي متّصل (Continuum) يتوالى فيه صعود الأمم وهبوطها، فهي أشبه بأمواج البحر، لا تتحرك موجة إلا بدفع من التي سبقتها.

إن كل نقطة في المتصل المعرفي، هي نتيجة لتراكم الخبرات والمعارف بالإنسان والطبيعة والعلاقات بينهما، وبالتالي فإن العلوم والفنون والآداب، ليست حكرا على زمان أو مكان واحد، ولا يتفرد بها أي عرق من الأعراق.

من هذا المنطلق ينبغي تقييم منجزات الحضارات القديمة التي كان معظمها في الشرق، ولا يعني ذلك بالطبع امتيازا عرقيا أو جغرافيا، فمن الناحية الديموغرافية كانت أغلبية من البشرية متواجدة هناك.

2. من الإنصاف أن نذكّر بأن جزءا من معاناتنا الراهنة يرجع إلى ما تعرضت له ذخائر الحضارة العربية والإسلامية من نهب وتدمير، على يد جحافل متوحشة من الصليبين الذين شوهوا المسيحية السمحاء، والتتار والمغول المعادين للحضارة والعمران. وقد أجهزت الكولونيالية الإجرامية في القرنين الماضيين، على ما أفلت من نفائس المخطوطات، فنحن من الأمم القليلة التي تطّلع وتدرس تراثها الثقافي، والعلمي منه، بوجه خاص، في خزائن الأسكوريال وليدن ومدريد وباريس ولندن...، وحتى في خزائن الولايات المتحدة التي ظهرت للوجود منذ ما لا يزيد على قرنين من الزمان.

3. ساعد النهب والقرصنة عددا من علماء الغرب، وبعض أساطين الاستشراق على الترويج لنظرية "الفراغ" العلمي في المنطقة، وعدم قابلية العقلية (Mentalité) "الشرقية" للعقلانية، وعجزها عن صياغة العلاقات بين الجزئيات

في قوانين كلية، ومن الواضح أن هذا الفراغ المزعوم ليس مؤسسا من الناحية العلمية، ولا يتطلب دحضه سوى التنبيه إلى أنه لا علم بلا أخلاقية.

4. لقد ظُلم العرب والمسلمون مرتين : ظلم عن طريق النهب والتدمير، وظُلم بإنكار أو تجاهل مساهمتهم في التراث الإنساني، حتى توهم البعض، أنه من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، تدريس العلوم الأداتية، مثل الرياضيات والحاسوب باللغة العربية، فضلا عن العلوم التجريبية، مثل الفيزياء والكيمياء والأحياء وفروعهما. قد أدى ذلك إلى ندرة استعمالها في البحوث المتخصصة، داخل الجامعات ومراكز البحث في العلوم والتقنيات، في كثير من أقطار الوطن العربي.

5. إن وضع المصطلحات عن طريق التعريب، أو النقل أو الترجمة في العلوم الدقيقة والتجريبية، أسهل من وضعها والاتفاق عليها في العلوم الاجتماعية والإنسانية التي تستخدم الرياضيات، والمناهج التجريبية والمخابر. ولكنها تتطلب في كل اللغات، امتلاكا وتحكُّما أكبر في الرصيد اللغوي، واطلاعا أعمق على علوم الدلالة والسياق، فضلا عن الإلمام بقواعد اللغة وفنون البيان.

6. إن سهولة وضع المصطلح العلمي وتعميمه، وعدم حاجة العلماء إلى تحصيل لغوي وفير، لا يعني إعفاء الطلاب المتخصصين والباحثين في العلوم البحْتة والتطبيقيّة من إتقان اللغة. فقد شاع عندنا مشرقا ومغربا، أن إتقان اللغة واحترام بنيتها وجماليتها هو من الحذلقة، أو البلاغة الكمالية. وهي من اختصاص الأدباء والخطباء والشعراء، وهذا بالطبع غير صحيح، فدقّة التعبير وسلامة التبليغ مطلوبة من الجميع، وهذا ما نلاحظه في كل البلدان غير التابعة ثقافيا، حيث يتباهى ويتأنق الساسة والإداريون حتى في خطاباتهم اليومية والمكتبية.

إن أعظم العلماء في القديم والحديث، كانوا من النابغين في اختصاصاتهم التي أغنوا من خلالها لغاتهم، وتوَّجُوا أعمالهم بمؤلفات نفيسة، في الفلسفة والأدب وقصص الخيال العلمي، وقد ساهموا عن طريق وسائل الاتصال السمعي والبصري والمقروء فيما نسميه تعميم الفصحى، وتفصيح العامية، أي التثقيف العام وإثراء رصيد المجتمع من المصطلحات والأفكار. وقد كان العلماء العرب من السباقين إلى نظم المتون والأراجيز في مختلف العلوم والفنون والآداب، ولأسلافنا في المغرب العربي باع وأي باع !

7. تتوفر اللغة العربية على الشروط الأساسية لعلميّة اللغة وعالميتها، وهي :

أ- العمق التاريخي الجغرافي : فهي من أقدم اللغات المكتوبة والمنطوقة منذ مئات السنّين، في قسم كبير من آسيا وإفريقيا، وعن طريق الإسلام (القرآن) في القارات الخمس. كما أنها بقيت على العموم هي نفس اللغة التي كتبت بها علوم المقدمة (sciences de pointe)، حتى القرن السابع الهجري، (الرابع عشر الميلادي). فلم تمنع الفتن، والتفكك السياسي، والعدوان الخارجي، من ازدهار العلوم والفنون في المغرب والمشرق الإسلاميين.

ب- استقلالية اللغة العربية من ناحية اللسان، (Langue) والكلام (Parole) سواء نظرنا إليها على ضوء علم النص، أو علم اللغة الاجتماعي، أم قارناها بلغات أخرى من شجرتها اللغوية (Arbre Linguistique) ، أو خارج تلك الشجرة (علم اللغة التقابلي أو المقارن)، فقد استمدّت الكثير من مفرداتها من لغات أخرى، مثل العبرية والفارسية والهندية كما استعانت بها نفس تلك اللغات، وخاصة في لغة العلم والفلسفة والفقه وأصوله، وامتزجت بها كما هو

الحال في الفارسية، والتركية، والمالطية. ولكنها حافظت لأمد طويل على خصائصها، وثرائها الكبير في الاشتقاق والمترادفات حتى قال (أدم ميتيز) : إن العرب اهتموا كثيرًا بالنّثر " وفاقوا في ذلك جميع الشعوب "(آدم ميتز، ترجمة : أبو ريده، ط-ج-1-1967).

ج- التنميط أو القابلية للتعبير (Normalisation)، أي اختيار مفردات معّينة، بسبب تواترها، وملاءمتها للمفهوم المراد تعريفه، لما فيه من خصائص تقرّب الدال من المدلول.

لم يهتم اللغويون العرب في القديم، بقضايا التنميط في المصطلح العلمي، لأنهم كانوا كما أشرنا ينتجون العلم، بما فيه فقه اللغة، والمعاجم التي وصلت أوجها في نهاية القرن الرابع الهجري، على يد علماء من أعلى طراز، مثل ابن فارس (395 هـ)، وحمزة الأصفهاني (350 هـ)، والحسن العسكري (395 هـ) والجوهري (392 هـ) إلخ...

والملاحظ أن وفرة النشاط العلمي، وتعدد المدارس والاجتهادات في وضع المفاهيم، تقلل من مصاعب التنميط في اللغة الواحدة، كما حدث أثناء ازدهار الحضارة العربية في الفلسفة مثلا، حيث لا نجد سوى القليل من الخلافات في المصطلح، ما بين الكندي وابن رشد ويفصل بينهما زمن طويل. وكما نلاحظ اليوم في البلاد الأنغلو سكسونية، (بريطانيا - الولايات المتحدة - كندا - أستراليا)، حيث يتبنى كل واحد منها بسرعة، المصطلح الذي يطلق على اختراع أو ابتكار يسبق إليه أي بلد منها.

8. وصفنا اللغة العربية بالمطاوعة والمرونة التي تشاركها فيها كل اللغات السامية بما فيها الأمازيغية المتداولة في شمال غرب إفريقيا، (وخاصة الجزائر والمغرب)، غير

أن العربية تتميز باستمرارية تاريخية، وعمق حضاري زاخرٍ وثراء قلّ نظيره في عائلتها اللغوية، وقد أوصلها القرآن الكريم إلى أعلى درجات البيان والإتقان، وهو الإعجاز.

9. إن ثراء اللغة العربية وتمتعها بالمطاوعة والاشتقاق، لا تقلل من المصاعب الموضوعية التي يعاني منها الخبراء والباحثون، في كل حقول المعرفة العلمية لأسباب كثيرة :

أولها : الفجوة المهولة بيننا وبين ركب المقدمة الذي يدفع يوميا، بآلاف المصطلحات والرموز والتراكيب التي تفرض نفسها على المجتمع العلمي، وحتى على المجتمع بمعناه الواسع، ويضطر علماؤنا إلى التعامل معها، وملاحقتها قبل الاهتمام بنقلها معربة، أو مترجمة إلى العربية.

ثانيها : إن العلوم كلها قد اتجهت منذ بداية القرن العشرين، إلى استخدام الرموز والإشارات الحرفية والرقمية، وأصبح الاختزال لغة اصطناعية يتعامل بها الناس، ابتداءً بإشارات المرور حتى مخابر الفضاء والهندسة الوراثية. فعندما يرى الرياضي حرف (N) يفهم معناه، ولا يحتاج إلى جملة كاملة تقول له إنه مجموعة الأعداد الطبيعية، وعندما يضاف إليه (0) أو صفر (N^0)، فإنه يعرف أنها جملة أخرى، تعني مجموعة الأعداد الطبيعية مع الصفر....، وقس على ذلك الاختزال في كل علوم الطبيعة والمجتمع حيث تجمع حروف عدة كلمات لتصبح كلمة واحدة لها مدلول متفق عليه بين أهل الصنعة.

بعد هذه اللمحة المتعلقة ببعض إشكاليات علمية اللغة العربية، فإنني أتقدم بالمقترحات العامة التالية :

1. إن إثراء لغتنا الجميلة بالابتكارات المصطلحية، ليس مسألة تقنية بحتة، إذ لا بد أن تتوفر الإرادة السياسية بتجسيد المبدإ الوارد في دساتيرنا، ومؤداه أن العربية هي اللغة الوطنية والرسمية، وبالتالي تحشد الجهود والإمكانيات، وتوظف وفق منظور منسّق، وبعيد المدى، بإشراك الكفاءات العربية المتواجدة داخل أوطاننا وخارجها. فقد أثبت تفوق علمائنا في الجامعات ومراكز البحث الأروبية والأمريكية، أن العقل العربي لا يقل عبقرية عن غيره، فالعجز والقصور الحالي راجع في كثير من علله إلى "المناخ العام"، وضعف الإرادة السياسية، وتطاول جماعات من بقايا الرّديف، ورقيق الكولونيالية على مكاسب حركة التحرر الوطني باسم حداثة قُشوريّة، جماعات ليس لها من مواصفات النخبة سوى استخلاف الجاليات الكولونيالية السابقة، وحراسة تركتها المتعفنة فضلا عن البطر والاستعلاء، (من الملاحظ أن تلك الجماعات تريد التميز عن جمهرة الناس من مواطنيها الذين تضعهم وسائل الإعلام الأروالأمريكي، تحت اسم المسلمين أو العرب وتلحق بهم كثيرا من الصفات المُنفّرة).

2. ينبغي أن يتجه العمل المشترك والتنسيق بين المجامع إلى التوحيد، فاللغة الواحدة لها مجمع واحد، يمكن أن تكون له مجامع قطرية، أو مراكز جهوية تخدم سياسة واحدة لترقية اللغة العربية. ومن الواضح أن سياسة اللغة لا تعني الضياع في المجادلات " الكلامولوجية" في تعبير الأستاذ المرحوم محمد عزيز الحبابي.

3. انطلاقا من أهمية العمل المشترك، فإنه بالإمكان أن يصبح الاتحاد أشبه بالبرلمان اللغوي الذي يعمل وفق قواعد الديمقراطية، ويسهر على تشجيع الاجتهاد، ويحتضن الإنتاج العلمي الراقي، والمتخصص. فمن المعروف أن كثيرا

من دور النشر لا تعنى بطبع ونشر الأعمال الأكاديمية غير الموجهة إلى الجمهور الواسع، وهذا شأن التجارة التي تُسبّق مبدأ الربح وتتحاشى بالطبع الخسارة، ولذلك فإن تمويل مثل هذه الأعمال، ينبغي أن تكون من ميزانيات المجامع، وبالأساس على كاهل الدولة التي من مسؤولياتها رعاية العلماء، قبل حساب تكاليف الإنتاج والبيْع والشّراء.

4. هناك في مسألة المصطلح واللفظ الأعجمي بوجه عام، اتجاهان يتقاسمان الرأي العام الثقافي : يرى الأول أن لا بأس من استعمال المصطلحات والكلمات كما هي في لغتها الأصلية ولا داعي للترجمة أو التعريب، بل يذهب المشتّطون في هذا الرأي إلى تعويض العربية بلغة حيّة أو أكثر (الإنكليزية في المشرق، الفرنسية في المغرب).

تدور في هذا الشأن مجادلات ساخنة، وأحيانا انفعالية، ومن الواضح أن من دوافع هذا الرأي الكسل العقلي، والاهتمام بشكل الحداثة والعصرنة، وليس بمضامينها ومناهجها، وكذلك الاعتقاد الخاطئ بأن اللغة التي ننطق بها هي المتخلفة، وليس المرحلة التاريخية التي تعبرها المنطقة وأهلها، فضلا عن عدم إدراك البعض أن اللّغة العربية، هي لغة مُوحّدة وليست "أحادية"، أي : ترفض التعايش والتعاون والإثراء المتبادل مع اللغات الأخرى، فلا يقول إلا غافل أو مستغفل : لغة الضاد ولا لغة غيرها في العالم، في عصر الأقمار الصناعية وقواعد وشبكات الاتصال العابرة للقارات.

أما الرأي الثاني فهو يتصوّر، أن الدفاع عن العربية يتطلب التشدد والتزمت، ورفض ما لم يرد في كتب التراث من مصطلحات وكلمات. لا

شك أن في هذا الموقف غيرة على العربية، وتمسّكاً بما يُسمّى طهارتها ونقاءها، ولكننا نعرف أن من "الحبّ ما قتل"، فلا توجد في العالم لغة ليس فيها مفردات، ومصطلحات دخيلة بسبب الاحتكاك المباشر، وظاهرة التثاقف (Acculturation)، بل إن أسماء آليات ومرافق أخضعت لنطق تلك اللغات وتركيبها. وأذكر أن أحد القرويين في سهل المتيجة وسط الجزائر قال لي : إنه لم يفكر إطلاقا في أصل كلمة "زلاميط" (علبة كبريت) (Allumette)، وأنه من السهل عليه نطقها بحكم العادة.

5. من الناحية العملية البحتة، من المفيد أن يستعجل الاتحاد والمجامع التي يضمها، ترجمة القائمة الطويلة، من الأبحاث والأطروحات التي كتبها الباحثون العرب بلغات أخرى في كثير من بلدان العالم. ونحن نقترح أن يلتزم أعضاء البعثات إلى الخارج، بترجمة أعمالهم، بعد أقل من خمس سنوات من تقديمها، وأن توكل ترجمة البحوث التي أنجزها العلماء العرب في الخارج، إذا صعب عليهم هم القيام بذلك، (ولكن بترخيص وتعاون معهم) إلى لجان متخصصة في نفس مجال البحث. وأن يتسع ذلك إلى ملاحقة منجزات البحث العلمي الذي قام به العلماء في كل القارات، إنه بلا ريب عمل مرهق، مكلف وعسير، ولكن هكذا بدأ أجدادنا مسيرتهم العلمية الباهرة، وأبدعوا آثارهم الخالدة.

6. من الناحية العلمية أيضا، هناك مسألة شغلت بالنا منذ مدة، عندما كان التدريس في العلوم الاجتماعية، في جامعة الجزائر يتمّ باللغتين العربية والفرنسية لنفس التخصصات، وأحيانا من قبل نفس الأساتذة، وتتمثل في خلوّ لغتنا من الحرف الكبير (Majuscule) الذي تبدأ به حروف اسم العلم، أو يشير إلى بداية

فقرة أو جملة جديدة في اللغات اللاتينية والسكسوجرمانية. كما أننا نفتقر إلى دلالة موحّدة للعلامات، وخاصة المعقوفات والأقواس المهمة في تحرير المذكرات والتقارير العلمية، وهذه المسألة ليست شكلية، إذ أن لها علاقة وثيقة بالمنهجية والمصطلحية العلمية، من المهم أن يتفق عليها الجميع وأن يتعلمها التلاميذ قبل نهاية المدرسة الأساسية.

إن العولمة تداهمنا في عقر دارنا، وتحمل إلينا غثها وسمينها، ويبدو لنا أن الحل لا يكمن في تجاهلها، أو اتخاذ موقف، يشبه موقف الثعلب من العنب بالتهجّم على سلبياتها وشرورها. إن القافلة تتحرك بنا أو بدوننا، ومن الأفضل، بل من المحتوم علينا، أن نفتك مكانتنا فيها.

وتبدأ تلك المكانة بالعلماء الذين عليهم أن يقتنعوا فيما بينهم أولا، ويقنعوا أولي الأمر ثانيا، بأن ما يجمعنا أكثر مما يفرقنا، وأن منطقتنا دفعت ثمنا باهضا بسبب التخلف والتشتت، وبعض الصراعات المفتعلة، وأن طريقنا إلى النجاة يبدأ بالتضامن الموضوعي، ويرتقي بالعلم والعمل.

إنّ زمن التنابز والادعاء بالزعامات والشعارات اللفظية قد ولّى وانقضى. إن أُمّتنا العربية الإسلامية في حاجة اليوم إلى تفعيل مؤهلاتها الماديّة والمعنويّة، وقد أدركت النُّخب الحرّة في تفكيرها، وشرائح كبيرة من مجتمعاتنا، أن قُوة خصومنا هي من ضعفنا وتشتتنا وتخلفنا، ولا شك أن اللّغة العربية وما تحمله من مضامين الرقي في ميادين العلوم والفنون والآداب، هي رسولنا إلى محيطنا الحضاري العالمي، فهل يتحوّل الحلم إلى إرادة والأماني إلى جهد واجتهاد ؟.

المبحث الرابع

المطلبية الثقافية واللسانية :

الأرضية التاريخية وألغام الكولونيالية

الصيرورة التاريخية : شواهد ومفارقات

1. وحدة الهويّة ومشتلتها التاريخية.
2. خديعة الفرنسة والتمسيح : من الحذر إلى القطيعة.
3. زوايا منطقة القبائل حصون الهوية الإسلامية العربية وقلاع الوطنية.
4. أنوار جمعية العلماء من دلّس إلى جرجرة

التأصيل الثقافي : من التنوّع إلى مخاطر البلقنة ؟

1. الجزائر والمغرب : مقارنة لا مفاضلة
2. أعراض المطلبية الثقافية والمعالجة المغربية
3. المفاضلة الثأرية والتحريك عن بعد
4. تنظير الأبارتايد وبقايا التراث المغشوش

مشاهد من واقعنا الاجتماعي الثقافي في حالته الخام

1. المشهد الأول : البرنوس المنقذ والمعطف الذريعة
2. المشهد الثاني : الأستاذ يعود والمفتّش يكشف
3. المشهد الثالث : من الاحتجاجيّة إلى الكراهية
4. البيت الجزائري يصْلُح أولا من الداخل
5. خلاصة

الصيرورة التاريخية : شواهد ومفارقات

أشرنا في المبحث السابق إلى ما تعرضت له الهوية الوطنية من اضطهاد وتخريب واسع النطاق، اقتصرت مضاعفاته أثناء ليل الكولونيالية الرهيب على فئات قليلة من النخب المعزولة عن مجالها الحيوي والتي لم تتلق من الثقافة الوطنية العربية الإسلامية أكثر مما تقدّمه الكتاتيب التي عانت بدورها من التضييق والتخلف المتراكم.

في غياب الدولة وأمام خطر الفناء وتكالب آلة القمع الإجرامية فإن الشعب الجزائري هو الذي تولّى من خلال مؤسساته التقليدية وقياداته النشيطة الدفاع عن قطبي الهويّة : الإسلام والعربية، ولم يظهر على مستوى العاديين من الناس أي نفور أو شك في الانتماء الطبيعي لمجال حضاري تاريخي سجلوا فيه الكثير من الأمجاد والمآثر.

1. وحدة الهوية ومشتلتها التاريخية

إذا سلمنا بأن الهوية والانتماء لا تتكون وتترسّخ بقرار ولا تحذف أو تعدّل بقرار، وإنما هي نتاج صيرورة تاريخية تتولد عنها خبرات مشتركة يتبناها أفراد المجتمع، وتضمن استمرارية الأمة وخصوصياتها التي تتطوّر بالتحديث من داخلها، وليس من خارجها بالحذف والإضافة، حسب نزوات الأشخاص وحاجاتهم الظرفية وكأنها عمليات حسابية تتغير بالجمع والطرح والقسمة...

إذا سلّمنا بذلك فإنه من المفيد التذكير بشواهد ثابتة من الصيرورة التاريخية لمنطقة لها مثل غيرها من مناطق الوطن خصائص محلية تنهل من منبع واحد هو الثقافة العربية الإسلامية والتراث الأمازيغي، فكل الجزائريين أمازيغ عرب، وعرب أمازيغ تاريخا وثقافة، لا عرقا وسلالة، نلخّص تلك الشواهد بإيجاز هدفه تنشيط ذاكرتنا الجماعية الشابّة والأقل شبابا وذلك على النحو التالي :

1. من الناحية التاريخية السياسية استمرّت منطقة القبائل تسعة قرون جزءا من الممالك المتعاقبة من الزيريين إلى الحماديين ثم ضمن الإمبراطورية الموحديّة وجزءا من المملكة الزيانية.

2. قبيل العهد العثماني وصلت الجزائر إلى حالة قصوى من التّفكيك والتشرذم بنفس الحالة التي وصلت إليها الأندلس في نهاية القرن الخامس عشر، وكادت تلقى نفس المصير المأساوي :

– ناحية المتيجة بما فيها العاصمة الحالية –جزائر بني مزغنة– تحت قصف المدافع الإسبانية.

– مملكة تلمسان تحت الوصاية الإسبانية.

– بجاية في قبضة الأميرال بيدرو نافارو.

– جيجل تحت سيطرة إمارة جنود الإيطالية.

– الشمال القسنطيني من جيجل إلى عنّابة تابعة للمملكة الحفصية في تونس.

– تجزّأ بقية القطر إلى كيانات صغيرة، متصارعة ومتنافسة على الاستنجاد بالأجنبي الذي كان في الحقيقة يتربّص بها جميعا، كما حدث بين أمراء الطوائف في نهاية الوجود الإسلامي في شبْه الجزيرة الإيبيرية (الأندلس).

3. تضررّ جناحا المغرب العربي من جرّاء تلك الصراعات الأسرية والقبلية بين حكام قصيري النظر، وكان أكثرها تضرّرا هو المغرب الأوسط أو الجزائر، فبعد تهلهل الدولة الزيانية وعاصمتها تلمسان، تحوّل وسط الجزائر ما بين وهران وبجاية إلى ساحة للقتال والتخريب المتبادل بين الأمراء الانفصاليين وهم عبارة عن شيوخ مداشر وقرى من جهة وبين الأسر الحاكمة مثل المرينيين والحفصيين وبني زيان من جهة أخرى، وانتهى الأمر إلى استنجاد بعض تلك الأسر الحاكمة مثل الزيانيين بعدوّ لا يرحم هو إسبانيا بقيادة الملك الحاقد والثّأري فردينال الكاثوليكي.

1.3. على الرغم من المآخذ الكثيرة على العهد العثماني فإنه من الإنصاف أن نُذكّر بأن استعادة الوحدة الترابية للجزائر التي أوشكت على أن تكون قطعًا من الفسيفساء المتناثرة، كان على يد بابا عرُّوج وخير الدين والدايات الآخرين الذين أعطوا للجزائر وضعيتها الجغرافية الراهنة، وليس الاحتلال الفرنسي كما تدّعي بعض الأوساط التي تُغلّب ميولها وأهواءها على الوقائع الثابتة.

2.3. على ضوء الأحداث الراهنة، فإن العودة إلى ماضينا البعيد والقريب لا تستهدف الوعظ ولا التمجيد، ولا الهروب إلى التجريد، إنّ ما تستهدفه هو قراءة في الماضي دون نسيان سياق العصر وأدوار الفاعلين في دوائر السلطة العليا أو ما يسمّيه ابن خلدون السلطان الأكبر، وكذلك في نسيج المجتمع.

بعد هذا التوضيح نستعرض مثالين من التجربة التاريخية لمنطقة القبائل، أولهما إمارة كوكو التي سماها البعض "**مملكة**" وهي ظاهرة لم تحظ بعناية الباحثين المتخصصين، وحتى القلّة من الباحثين التي أشارت إليها بعد الاحتلال

الفرنسي تراوحت توصيفاهم بين التقزيم والتضخيم، كما فعل سعيد بوليفة في كتابه عن "جرجرة عبر التاريخ" الذي أصدره بالفرنسية في الجزائر سنة 1925.

3.3. أسس هذه الإمارة أحمد ولد القاضي (أو بالقاضي) من قبيلة آيت يحي التي تسكن على بعد ثماني كيلومترات شرقي عين الحمام، وأحمد هو من أحفاد القاضي أبي العباس الغبريني من عرش آيت غبريني بالقرب من عزازقة، وقد اشتهر أبو العباس بمؤلفه الهام بعنوان الدراية الذي خصصه لعلماء بجاية في القرن السابع الهجري، وكذلك بصفته المبعوث الدبلوماسي، أو السفير المتجوّل للدولة الحفصية في تونس.

4.3. انتقل هذا الولاء لأحفاده حكّام إمارة كوكو، فقد استعان أحمد بالقاضي بالملك الحفصي أبي عبد الله لمحاربة خير الدين بربروس وتمكّن من إخراجه من الجزائر-العاصمة- والسّيطرة عليها مدّة ثلاث سنوات (1520-1523)، كما ساند الملك الحفصي للاستيلاء على الشرق الجزائري وإلحاقه بمملكته، من فليسه بالقرب من ذراع بن خدّة إلى الحدود الحالية من ناحية الشرق.

4. أدرك الأمير عبد القادر بمجرّد انتخابه أو مبايعته بمصطلح ذلك العصر، أن مقاومة العدوان الفرنسي، والصمود في وجه الاحتلال، يتوقف على تماسك الجبهة الداخلية، وتوحيد الشعب الجزائري، والقضاء على التشرذم والصراعات القبلية التي كانت من الأسباب الرئيسيّة لضعف الجزائر، وتجرّؤ الأعداء عليها.

1.4. انطلاقا من هذه النظرة الصائبة، كان الأمير القائد السياسي والعسكري يجوب أرجاء القطر من غربه إلى وسطه وشرقه ومن شماله إلى جنوبه وصحرائه الشاسعة، ليجمع ويُوحِّد، ومن بين مساعيه لجمع الصفوف وتوحيد الأمة رحلتان

إلى منطقة القبائل، حدثت أولاهما في شتاء سنة 1837 أين لقي في ناحية بويرة (حمزة) ترحيبا وتأييدا من قبل الأهالي الذين أوفدوا العشرات من رؤساء العشائر والأعراش الذين أكّدوا التفافهم حول لواء المقاومة إلى جانب الأمير عبد القادر الذي أعاد تنظيم منطقة القبائل من النواحي الإدارية والعسكرية ونصّب خليفته أحمد طيب بن سالم ومساعديه.

2.4. أما الرحلة الثانية فقد كانت نتيجة للمؤتمر السياسي العسكري الذي انعقد في المركز الاستراتيجي الثاني للأمير وهو مدينة مديّة وحدثت في السنة الموالية (1838) وسمحت لقائد المقاومة الوطنيّة من التوغّل في النواحي الجبلية الوعرة من جرجرة وما جاورها، وباستثناء حادثة معاتقة وأمنائها الأنانيين الذين تشككوا في مغزى رسالة بعثها الحاكم الفرنسي لبجاية تحيّة للأمير، فقد حصل الأمير على كل الدعم الذي طلبه في منطقة القبائل العليا والدنيا.

3.4. عرفت المنطقة مثل غيرها من نواحي الوطن، سلسلة من الانتفاضات ضد الاحتلال، وتعرّضت لقمع وحشي من بين تلك الانتفاضات البطولية، مقاومة بن سالم من 1844 إلى 1883، مقاومة مجموعة من الشرفة أو الأشراف مثل بلقاسم أوقاسي ومحمد الأمجد بن عبد المالك المعروف ببوغلة الذي قاوم جيوش الاحتلال بكفاءة في التنظيم وشجاعة وذكاء، من 1851 حتى استشهاده في 20 ديسمبر من سنة 1854، ولالا فاطمة نسومر لَبْوة جرجرة التي صمدت بعد البطل بوبغلة إلى شهر جويلية من سنة 1857، وثورة المقراني سنة 1871، فضلا عن انتفاضات أخرى قادها أبطال من المنطقة أغفلهم مع غيرهم مؤرخونا الشباب واحتفظ الشعر الشعبي بأمجادهم مثل الشريف المختار تيطراوي والحاج عمّار ومُحنْد أمزيان منصور إلخ ...

2. خديعة الفرنسة والتمسيح من الحذر إلى القطيعة

1. تسمح الإشارات السريعة السابقة بتوضيح طبيعة الصراع بين أهالي المنطقة والكولونيالية الاستيطانية الفرنسيّة وهو صراع لم تنته فصوله إلى اليوم، فبعد السيطرة العسكرية على سهل سيباو وجرجرة شرعت سلطات الاحتلال في تطبيق خطة للتوغّل في الأذهان والقلوب لتدجين الأهالي وتحقيق ما تسميه التهدئة، وضمان حضورها في كلّ الأحوال.

1.1. اعتمدت تلك الخطة على مدخلين هما الفرنسة والتّمسيح في داخل المنطقة، والسعي لترويج خرافة العداء بين العرب والبربر والتمايز العنصري بينهما، على أساس أن البربر يتفوقون في الذكاء وأكثر قابلية للتمدن أي الخضوع للاحتلال، لكن الذي عرفه الأهالي في كل مناطق الجزائر، هو أن جيوش الاحتلال وإدارته في الجزائر وفرنسا تعاملهم جميعا باستعلاء عنصري واحتقار لكل لهجاتهم ولغاتهم وعقيدتهم، فضلا عن البطش والإذلال الذي لم ينج منه حتى الأتباع من القُيّاد والأعيان ولفيف المتعاونين أو القوم.

2.1. شجّعت حكومة باريس برئاسة "جول فيري" سنة 1881 تكوين فريق من قدماء الضباط في مكاتب الشؤون الأهلية والخبراء في إدارة البلديات المختلطة، وتمّ في تلك السّنة إنشاء أربع مدارس في تامزيرت، وجمعة-نصهاريج، وتيزي راشد وتاووريرت ميمون، وتولّى اثنان من منظري الإيديولوجية الكولونيالية هما أ.ماسكوري مدير معهد الآداب في الجزائر و أ. شير الإشراف عليها وتنظيم برامج التعليم.

3.1. استقبل الأهالي في منطقة بني ينّي في البداية حملات العناية والاهتمام المفاجئ بعد سنوات القمع والإخضاع بمزيج من الحذر والرغبة في الاستطلاع ومعرفة النوايا الحقيقية، ولكن سرعان ما تحوّل الحذر إلى اعتراض ومقاطعة، عندما شاهدوا أن فتح كل مدرسة فرنسيّة يصاحبه غلق عدد من مدارس القرآن والزوايا، وفي هذا السياق ينقل "آجرون" عن المتصرّف الإداري لجرجرة ما يلي : إن هدفنا الحقيقي هو مكافحة شيوخ الزوايا **(Marabouts)** الذين يملكون سلاحين خطيرين ينشران بهما الدعاية المعادية لفرنسا هما اللغة العربية والتعليم القرآني.

4.1. لم تُعمّر هذه المحاولة أكثر من أربع سنوات، وماتت في المهد بسبب مقاطعة الأهالي لمدارس فرنسا بتوعية وتحريض من الزوايا ومدارس القرآن التي سنقدم لمحة عنها فيما سيأتي من هذا المبحث، ولسبب آخر لا يقل أهمية ويتصل باعتراض الجالية الفرعونية من الفرنسيين المستوطنين على تعليم الأهالي بدوافع عنصرية، وهواجس أمنيّة.

2. إذا كان مخطط الفرْنسة قد فشل في مراحله الأولى، وأظهر سكّان منطقة القبائل تمسّكا شديدا بالإسلام واللغة العربية، فإن محاولات التّنصير أو التمسيح كانت منذ البداية هدف الحملة الصليبية الانتقامية على الجزائر، وقد ازدادت شراسة على يد الراهب اليسوعي "كرُوزا" (CREUSAT)، ثم أصبحت برنامجا يستخدم الضغط والمكر والخديعة، بتأييد الدولة الفرنسيّة في باريس وحُكّامها في الجزائر، فقد تحالف الأسقف لافيجري المتعصب والأميرال "دوكيدون" الحاكم العام الكاثوليكي جدا، لتمسيح الجزائريين وكانت منطقة القبائل المخْبر المفتوح

لإجراء التجارب واقتلاع العقيدة الإسلامية الراسخة منذ أكثر من ألف ومائتي عام، أي قبل أن تعم المسيحية السمحاء أروبا وبلاد الغال (فرنسا الحالية).

1.2. تمّ ما بين 1873-1876 غرس خمسة مراكز للآباء البيض المبشرين في تاوريرت عبد الله -بواضية، تاغمونت عزوز-بآيت عيسى، -بونوبل- بآيت إسماعيل نواحي بوغني، آيت لاَربْعاء بآيت ينّي، أو واغْزن بآيت منقلات بعين الحمام، وقد تمّ تدعيم المراكز الخمسة بأفواج من الأخوات البيض لأغراض التبشير داخل العائلات.

2.2. بعد أكثر من عشر سنوات من الإكراه والتغرير، اعترف الأسقف المتعصب لافيجري بفشل جيش التمسيح في منطقة القبائل والجزائر كلها، وأعلن الحاكم العام في الجزائر "تيرمان" أن الأهالي "لن يقبلوا الديانة المسيحية، وأقرّ الخبراء في الشؤون الإسلامية من المستشرقين وضباط الشؤون الأهلية، أن الأمر في الجزائر يختلف عن المستعمرات الأخرى وأن الشعوب التي تعتنق العقيدة الإسلامية لا تتخلّى عنها أبدا.

3.2. إنّ عجز الأباء والأخوات البيض الكاثوليك عن تنصير أية نسبة تذكر من أهالي منطقة القبائل والمجتمع الجزائري عامة، هو الذي دفعهم للانسحاب الظاهري، ولكن سرعان ما عوّضهم زملاؤهم من البروتستانت سنة 1908 بإشراف الأب أ.رولاند (E. Roland) الذي قاد حملة التبشير واستخدم طريقة الاتصال المباشر، واقتحام البيوت والمقاهي في قرى ومداشر منطقة القبائل.

4.2. ذهبت جهود هذا الأب البروتستانتي هدرا، على الرغم من الدعم الكبير الذي تلقّاه من أتباع مذهبه، من بروتستانت الجزائر وفرنسا، ولم يتمكن حتى

العقد الثاني من القرن العشرين من تنصير أكثر من ثلاثة أشخاص يذكر م.ص فرج في دراسته القيّمة عن تاريخ تيزي وزو ونواحيها أنهم جميعا من خارج المنطقة.

5.2. اضطر خليفة الأب البروتستانتي رولاند وهو قريبه وصهره "ألفريد رولاند" إلى محاولة غزو القلوب والتمسيح عن طريق الأعمال الخيريّة مثل إيواء المشردين واقتناص الفتيات المتخفيات هربا من الأهل بسبب أخطاء أخلاقية.

3. يمكن القول بأن بعد حوالي سبعين عاما من الاحتلال ومحاولات التدجين والإخضاع، فشلت الإدارة الكولونيالية في تحقيق مخططها الأصلي المتمثل في التنصير والفرْنسة واتّضح للساسة والمفكرين الاستراتيجيين في الدولة الفرنسيّة أن إلحاق التراب الجزائري بفرنسا سوف يكون يوما -ما- مجرّد حبر على ورق.

1.3. لكن لا ننسى أن ما وصل إليه الجزائريون من غبن وإقصاء في عقر دارهم وحاجة مرافق الخدمات الشاقة إلى أناس من أهل البلد، يضاف إلى ذلك الوجود القويّ لمئات الآلاف من الجنود وأسلاك الأمن والكولون المسيطرين على المدن والقرى، كل ذلك دفع بإدارة الاحتلال إلى إقامة بعض المدارس لتكوين الرديف وأطفال بعض الأعيان وصغار العَمَلة والمنفّذين في الصناعة والزراعة والخدمات الثانوية يفهمون الأوامر والتعليمات.

2.3. فيما يخص المنطقة أنشأت إدارة الاحتلال ابتداء من سنة 1858 مدرستين في مدينة تيزي وزو تحت اسم المدرسة العربية-الفرنسيّة، تُلقى فيهما الدروس بالعربية صباحا وبالفرنسيّة مساء، ولكن ذلك لم يدم طويلا فقد ألغيت العربية بسبب اعتراض الكولون وبقيت الدروس تقدّم بالفرنسيّة لحوالي

مائة من التلاميذ إلى أن توقفت مدرسة الذكور على أثر تدميرها جزئيا أثناء ثورة الحاج المقراني سنة 1871.

3.3. لم يعرف هذا النمط من التعليم توسّعا حتى سنة 1934 عندما قرّر والي الجزائر الذي تتبعه مباشرة مجموع ولايات الوسط الحالية تكوين اللجان المدرسية لتمدرس الأهالي في كل البلديات الكاملة الصلاحيات، ويرجع هذا القرار إلى تفطُّن الحكومة الفرنسية إلى أن اعتراض الكولون والجالية الفرنسية المتنفّذة لا يخدم أهداف فرنسا البعيدة المدى، وفي مقدّمتها ضمان مجال النفوذ الثقافي الاقتصادي الفرانكوفوني، وحتى الفرانكوفيلي تحسّبا لاحتمالات المستقبل، وهذا ما حصل بالفعل في شمال وغرب إفريقيا، ولكن النفوذ والحضور تضاءل في آسيا وهو يصارع من أجل البقاء في كيبِكْ الكنديّة.

3. زوايا منطقة القبائل حصن الهوية الإسلامية العربية وقلاع الوطنية

أشرنا فيما سبق إلى أن الزوايا ومدارس تعليم القرآن كانت السند الأول للمقاومة والصمود والتمسك بالإسلام والعربية حتى بداية القرن الماضي، ومن الإنصاف أن نعتبرها معاقل للتعبئة الشعبية وتنظيم الكفاح الوطني والدفاع عن المقومات الروحية للأمة ولغة القرآن الكريم في منطقة القبائل بالذات.

لن نتحدث هنا عن دور الزوايا الجهادية في تحصين الشخصية الوطنية والدفاع عن العقيدة الإسلامية واللغة العربية، وهي تمثل شبكة تغطّي كل أرجاء الوطن، وقد خصصنا لها جزءا من الدراسة المنشورة بعنوان ("المحنة الكبرى"، مؤسسة المطبوعات المدرسيّة، 1997)، ونقتصر هنا على التذكير

بأسمائها وأماكن تواجدها في منطقة القبائل، كأمثلة فقط وليس على سبيل الحصر والإحصاء.

1.1. من أهم تلك الزوايا وأقدمها زاوية سيدي عبد الرحمن اليلّولي الزواوي، المولود في قرية إخردوشِنْ من دائرة عزازقة الحالية سنة 1601 م وقد أسس الزاوية الرحمانية على إحدى قمم جرجرة سنة 1635 ووضع لها تنظيما دقيقا وتسييرا ديموقراطيا يشارك فيه طلبتها بعيدا عن الشعوذة والقرابين التي كادت تعود بالمسلمين إلى الجاهلية المنحطة والوثنية.

2.1. تخرج من هذه الزاوية كثير من حفظة القرآن الكريم ومُدرّسي علوم العربية من داخل منطقة القبائل ومن سائر القطر حيث كانت تُشدّ إليها الرّحال من الشمال والجنوب لطلب العلم، والعلم وحده، كما كان لها دور رائد في حماية العقيدة ولسانها العربي المبين، وتحوّلت أثناء ثورة التحرير إلى ما يشبه غرفة للعمليات الجهادية ضد العدو فكانت عرضة لوحشيته وانتقامه.

3.1. ومن بين المعاقل الأخرى للقرآن والعربية والجهاد نذكر زاوية علي أويحي بدائرة بوغني، وزاوية تاموقرة، وتمليلين وسيدي بهلول الشرفاء بعزازقة، وتاجديوث والشيخ البشير وكلتاهما بمعاتقة. والواقع أنه لا تكاد تخلو قرية في طول وعرض منطقة القبائل بولاياتها الخمس الحالية من زوايا القرآن وتعليم العربية سواء أشرف عليها المرابطون أم الشيوخ. (م. نسيب 1989).

2. يرجع الشغف بالقرآن وإتقان حفظه وتجويده وحب اللغة العربية في منطقة القبائل إلى تقاليد عريقة أنجبت المئات من العلماء المتضلعين في علوم الدين وعلوم العربية نبغوا في المنطقة نفسها وذاع صيتهم في العالم العربي

والإسلامي وتبوّأوا المسؤولية العليا ومقام الأستاذية في مصر وتونس وبلاد الشام... من بينهم أسرة الغبريني من نواحي عزازقة التي أشرنا إلى أشهر أبنائها وهو أبو العباس الغبريني المولود في منتصف القرن السابع الهجري الموافق لمنتصف القرن الثالث عشر الميلادي، والفقيه الأديب بن يحي المنقلاتي من قرية بني منقلات على بعد حوالي ثلاثة كيلومترات من عين الحمام، وهو فقيه أديب ومؤرخ وضع كتابا ضخما في التاريخ يتكوّن من عشر مجلدات، وكذلك أبناء ناحيته : يعقوب المنقلاتي وأبو الحسن المنقلاتي وعلي بن عثمان المنقلاتي أستاذ عبد الرحمن الثعالبي، واليتورغي من قرية يتورغ على بعد حوالي ثماني كيلومترات من عين الحمام، وعبد الرحمن الوغليسي ويحي بن معطي المشهور بالنحوي (الزواوي) من قرية أفراوْسن في جرجرة وهو العالم اللغوي ومؤلف الدرّة الألفية في النحو والصّرف التي بقيت من المراجع الأساسية للباحثين في اللسانيات وقواعد اللغة العربية إلى اليوم أي : بعد حوالي ثمانية قرون (توفي ابن معطي سنة 628 هـ/1239 م)، ثم السلسلة الذهبية من المشداليين، ومنهم عدد من علماء اللغة والفلاسفة وعلماء أصول الفقه والرياضيات. وقد ظهر تفوّقهم بين القرن السابع والقرن التاسع الهجري (القرن 13 إلى 15 الميلادي).

4. أنوار جمعية العلماء من دلّس إلى جرجرة

1. عندما انحدر عدد من الزوايا إلى الدرك الأسفل من الشعوذة والسقوط في الممارسات المتخلفة ونشر الخرافات، وانحرفت عن مهامها الأصلية في معظم أقطار العالم الإسلامي، ومنها الجزائر، حيث تمكنت إدارة الاحتلال من احتوائها واستخدام

البعض منها لكسر صمود الجزائريين، وإفشال مقاومتهم في كل أنحاء الوطن، وفي وادي سيباو وحوض الصومال وأعالي جرجرة، عندما تخلت الزوايا عن مهامها الأولى كمنارات للتربية والتعليم وتحفيظ القرآن الكريم، وتحوّل البعض منها إلى أدوات طيّعة في يد العدوّ، أشرقت في سماء الجزائر حركة الإصلاح بقيادة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ومؤسسها ومبتكر استراتيجيتها الشيخ عبد الحميد ابن باديس الذي نقّب عن جذور الداء وسبب غلبة الأعداء، وشخّص ما يعانيه شعبه من محنة وبلاء، وحضّر مع رفاقه الدواء.

1.1. أضاءت أنوار الإصلاح أرجاء القطر الجزائري، وكان لمنطقة القبائل قصب السبق في احتضانها ورفع لوائها في المدن والقرى، فقد كان من بين مؤسسيها الأفذاذ ودعاتها المخلصين الشيخ علي أُولْخيار من آيت أوقنون نواحي ماكودة لم تمنعه سنُّه المتقدمة من التجوّل في القرى والمداشر وأعالي الجبال للتبشير بأفكار الإصلاح، ومحاربة الانحرافات عن العقيدة الإسلامية السمحاء والخرافات الناجمة عن الجهل والتخلف التي شجعتها فرنسا لتخدير الجزائريين وضمان خضوعهم والسخريّة منهم في نفس الوقت (Les musulmans Algériens et la France, T.1, P. 332, C.R. Ageron).

2.1. يبدو أن أول معاهد الإصلاح بعد الجامع الأخضر بقسنطينة، ومدرسة التعليم بقلعة بني عباس، هو مدرسة دلّس من ولاية بومرداس التي بناها ابنها البار الطيب بن ناصر على التقوى والتربية الوطنية وأُسُس العلم الصحيح سنة 1931، وقد ابتهج بها الشيخ الجليل ابن باديس، وانتدب لها أحد حوارييه الشيخ حمزة شنوف المعروف باسم بوكوشة، وعيّن لتدشينها واحدا من أقرب مساعديه الشيخ الطيّب العقبي، وشاركت في الحفل وفود من سائر منطقة

القبائل، وقد عاد الكثير منهم إلى مدنهم وقراهم عاقدين العزم على تأسيس معاهد ومدارس مماثلة فما لبث أهالي برج منايل أن أسسوا مسجدا ومدرسة للتربية والتعليم سنة 1932 بإشراف أحد قادتهم وهو الشيخ محمد بن منصور عضو جمعية العلماء وأحد الأعيان الأكثر احتراما وتقديرا في الأوساط الشعبية.

2. كوّن وفد مدينة تيزي وزو الذي حضر احتفالات دلّس جمعية التربية والتعليم -الشبيبة- سنة 1934، وحصل بعد مساعي شاقّة على ترخيص من قِبَل الإدارة الفرنسيّة، وأسس في نفس السنة أول مدرسة للتربية والتعليم تعيّن الأستاذ حمزة بوكوشة على رأسها بعد بضع سنوات قضاها في تنظيم مدرسة دلّس، ولكنّ إدارة الاحتلال في مدينة تيزي وزو التي طبّقت منذ البداية سياسة "فرق تسد" رفضت التعيين بمُبرر مزيّف مؤداه أنه "لن يُسمح أبدا بأن يأتي عربي للتعليم في بلاد القبائل" (م.ص.فرج ص. ص. 212-214).

1.2. على الرغم من التقبُّل التلقائي والحماس الشعبي لاحتضان جمعية العلماء في كل أنحاء منطقة القبائل من أعالي جرجرة إلى وادي سيباو وحوض الصومام حيث كان التعليم بالعربية طبعا موجها للكبار والصغار على حدّ سواء كما كانت دروس التربية والإرشاد تكافح الطُّرقية المشعوذة، فإن إدارة الاحتلال قد زرعت في طريقها الكثير من العوائق واستخدمت الطّرقية المتخلفة والمدجّنة لتأليب الأهالي ضدّها.

2.2. لم ينج من السقوط في الشعوذة والتدجين سوى قلة من الزوايا من بينها زاوية سيدي عبد الرحمن اليلولي التي أشرنا فيما سبق إلى دورها الجهادي وتنظيمها الديمقراطي العريق وأساتذتها المعروفين بالتقوى والتفاني في خدمة الإسلام واللغة العربية ومن بينهم الشيخ أرزقي شرفاوي من قرية شرفة بهلول بالقرب من عزازقة،

صديق المعلم الأول عبد الحميد بن باديس، وقد عمل الشيخ أرزقي على تطوير التعليم والإرشاد بهمّة ونشاط حتى وافته المنيّة سنة 1945.

من هذا المنطلق يبدو لنا أن ما حدث قبيل ثورة التحرير وتفاقم بعدها حتى وصل إلى التنكّر ومطالبة البعض بالانسلاخ والبحث في الآثار الأركيولوجية عن معالم هويّة تعويضية تلغي ما سواها، إنما هو لعبة تتغذى من مناورات تستهدف إضعاف الجزائر من الداخل تمهيدا لاستكمال إدماجها كرديف ثانوي في لعبة الاحتواء الكبرى الجارية حاليا على مستوى كوكب الأرض وهي في حالة قصوى من التفكك والتناحر حول ثوابت قوتها المعنوية الدائمة المتمثلة في مطلب الكرامة والحرية والامتزاج الشعبي التاريخي بين الإسلام والعربية والأمازيغية في تناغم وانسجام، وهو ما سنخصّص التوصيف والتحليل في الفقرات التالية من هذا المبحث.

التأصيل الثقافي : من التنوّع إلى مخاطر البلْقنة

الواقع أن الاعتراض والتمرد والتلويح بالعصيان لا يخصّ الجزائر ؛ فقد تزايدت مظاهره لدى أشقائنا في المغرب، وعلى الرغم من أننا نستهدف المقارنة لا المفاضلة بين السياسات الثقافية في البلدين الجارين، فإننا نلاحظ أن المسألة الأمازيغية هناك لا تلقى إشهارا وتشجيعا وراء الحدود، ويدور الجدل حولها في نطاق أكاديمي، ولم يصل الجانب السياسي منها إلى مواجهات تحركها دوافع الكراهية والنقمة على الدولة الوطنية وأدلجة (Idéologisation) للثقافة يحاكم على أساسها تاريخ البلد كله.

1. الجزائر والمغرب مقارنة لا مفاضلة

في وضعية قريبة مما نحن فيه اليوم، وعندما ظهرت بوادر الاحتجاج اللساني الثقافي في مقاطعة البروطون الفرنسية، وحاولت بعض الأحزاب المساومة بها للضغط والابتزاز حسم الرئيس الفرنسي الأسبق جيسكار ديستان سنة 1970 المناورة من جذورها قائلا في موقف تاريخي "إن الثقافة ليست ملكية أي حزب" (La culture n'appartient a aucun parti).

نتعرف على عيّنة من الطرح لدى جيراننا المغاربة من خلال دراسة الأستاذ محمد شفيق وهو أبرز العلماء الأكاديميين المتخصصين في فقه اللّغة واللسانيات والحضارة العربية الإسلامية والأمازيغية يقدم الأستاذ شفيق آراءه في دراسة بعنوان 33 قرنا من تاريخ الأمازيغيين أعادت نشره المحافظة السامية للأمازيغية وأضافت إليه ترجمة إلى الفرنسية، يهمنا منها ما يسميه المؤلف استعراب الأمازيغيين وهو ما استغرق في رأيه أربع مراحل.

يرى المؤلف أن "مسيرة الاستعراب في المغرب الكبير عامة، وفي المغرب الأقصى خاصة مسيرة طويلة، بما أنها لم تبلغ مداها، ونحن في القرن 15 الهجري، تمّ منها ما تمّ في مراحل أربع، تميّزت أولاها وثانيتها بالبطء والتلقائية، وتميّزت ثالثتها بالتسارع الاضطراري، بينما تميّزت رابعتها وهي الحالية بالتسارع المتزايد المثير لنوع من التمنُّع".

عند تحليل المرحلة الرابعة التي بدأت في المغرب من سنة 1955، (الانتفاضة ضد الحماية الفرنسية) وتتواصل في رأيه إلى اليوم يلاحظ كاتب الدراسة ما يلي :

– تهميش الأمازيغية واستبعادها في أعلى دوائر الدولة.

– طمس المعالم الأمازيغية، وترك سلبيات الماضي للبربر.

– مصادرة ما أمكن مصادرته من إيجابيات التاريخ لفائدة غير الأمازيغيين.

– التجاوزات المخلة بروح الدستور وحرفه مثل إطلاق وصف العربي على المغرب، بدل المغرب الكبير واللغة القومية أو الوطنية بدلا من اللغة الرسمية بخصوص العربية.

لقد دعا السيد شفيق إلى إنصاف ثقافة الأمازيغ وكتابة تاريخهم بموضوعية بمنأى عن الدعاية لعرق أو لقومية أو لإيديولوجية فلسفية، غير أن هذه الإعلانات المبدئية التي كررّها الكاتب أكثر من مرة لا تظهر في فقرات عديدة من توصيفه وتحليله، نُجمل بعضها في الملاحظات التالية :

1. خصص الكاتب أكثر من ثلث دراسته إلى الأمازيغ قبل الإسلام (ص. ص. 2-30) ولم يجد في التاريخ البربري المكتوب سوى ما كتبه أمازيغيون باللاتينية أو عن المسيحية، وكان في أغلبه مواليا لروما وبيزنطة وللسلطة الرومانية بوجهيها السياسي والديني، وأبرز أولئك الكتاب الذين وصلوا في اللاهوت والتبشير بالمسيحية إلى مرتبة القديسين، هو أغسطين (Augustins) الذي لم يكتب حرفا واحدا بالأمازيغية، ومن المحتمل أنه كان يجهلها حتى كلغة محلّية، وقد كتب السيد زين الدين سكفالي ورقة حول ملتقى القديس أغسطين – مارس 2001 – العاصمة – عنابة – سوق اهراس – تحت عنوان هل القديس أغسطين جزائري ؟ – الأسطورة والتاريخ الراهن– (Le matin 18-04-2001) برهن في هذه الورقة على أن القسيس القديس كان رومانيا ثقافة وولاء خدم مسيحية روما وليس المنطقة التي ولد فيها.

وهو نفس الرأي الذي انتهى إليه د. عثمان سعدي في دراسة قيمة نشرها في يومية "الأحرار" تحت عنوان : القديس أوغسطين الروماني يساوي لافيجري الفرنسي (1 أفريل 2001).

2. في عهد إمبراطورية نيرون تقاسم ستة من المعمرين (Colons) نصف شمال إفريقيا واستولى معمِّر واحد في ناحية النفيضة على 150.000 هكتارا، وإن الأهالي كانوا يسمون في العهد الروماني البيزنطي (Circoncillions) وتعني في اللغة اللاتينية الحوّامين وهم "الخمّاسة" الذين يحومون حول مزارع الكولون مثل الكلاب الضّالة.

3. إن الفترة الممتدة ما بين 105 قبل الميلاد -تاريخ وفاة يوغرطا- إلى 430 بعد الميلاد تاريخ غزو الوندال كانت في مجموعها وهي خمسة قرون ونصف قرن، بالنسبة للأهالي الأمازيغ بؤسا وقمعا وانتفاضات متعاقبة ضد الظلم والقهر الروماني المسيحي، قادها أبطال من طراز تاكفاريناس- فراكسن وأتباع الدوناتية، وهو ما لم يتعرّض له الأدباء والفلاسفة الأمازيغ نسبا والرومان ولاء، وقد استعرض منهم السيد شفيق قائمة شملت عددا ممن نبغوا في الكتابة باليونانية أو الفينيقيّة أو اللاتينية.

4. إن العناية بالثقافة والتاريخ الأمازيغي قبل الإسلام مسألة هامة لا يعترض عليها ذوو الحس السليم فضلا عن المفكرين والساسة الحكماء، لكن المعضلة هي التوثيق العلمي إذ أن ماضي أسلافنا غير مكتوب من قبل أمازيغ، ولا توجد له معالم وشواهد كافية، تساعد علماء الآثار على استنطاق وقائع الماضي والقراءة البعدية لمآثر وعِبَر الماضي.

5. من الواضح أن الفاعلين لا يكتبون عادة التاريخ بأنفسهم، وإن فعلوا ذلك فلا يزيد الأمر على وجهة نظر، كما أن تاريخ شعب أو أمة يمكن أن يكتب أكثر من مرة ولا أحد يمنع باحثين وعلماء من كتابة تاريخ أي بلد موضوع اهتمامهم، ولكن المعضلة تتمثل فيما يلي :

1.5. لا يمكن إغفال حقيقة ثابتة، وهي أن أغلب الأبحاث المتوّفرة حول ماضي الأمازيغيين الحضاري، انطلقت من فرضيات وأفكار قبلية تقوم على التفوّق العرقي الحضاري، ويحلو لأصحابها الخلط بين بربر (Berbères) ومتوحشين (Barbares) وهي من الأوصاف التي أُطلقت على أجدادنا من قِبل اليونان والرومان.

أما كلمة أعجمي فهي تعني عدم فهم اللسان، وقد أطلقها المسلمون على غير الناطقين بالعربية ومن أولهم جيرانهم الفرس، و لم يمنع أحد الفرس أو غيرهم من الأمم من الكتابة بلغاتهم أو استعمالها في حياتهم اليومية قبل ظهور الأمة الدولة في العصر الحديث، وأقوى دليل على ذلك بقاء الأرامية لسان السيد المسيح في سوريا بعد أكثر من ألفي عام، واستئصال اللّغة العربية في إسبانيا قبل خمسة قرون فحسب.

2.5. ومن أشهر تلك الفرضيات والأفكار القبلية المزيّفة ادعاء ساسة ومفكرين فرنسيين بأن شمال إفريقيا "تركة" رومانية بيزنطية وأن الكولونيالية الفرنسيّة ليست أكثر من استعادة للميراث المسلوب منها في القرن السابع الميلادي بعد ما يسمونه بغزو "فرسان الله".

3.5. إن بعض مؤرخيهم مثل ستيفان كزيل (S. Gsell) وتلاميذه تحاملوا حتى على قادة مفكرين مثل ماسينيسا، وأنكروا نبوغه لأنه نوميدي، واستصغروا أعمال يوبا الثاني الذي تربى وتتلمذ على فلاسفة وعلماء يونان في أحضان روما، لأن أباه يوبا الأول استمات في الدفاع عن استقلال مملكته وسيادة وطنه.

6. لم يحدث شيء من ذلك بعد أن اعتنق الأمازيغ الإسلام فلم يكن الاستعلاء العرقي الحضاري قاعدة عامة بين ممثلي السلطة أو النخبة الدائرة في فلكها، فإذا حدث سلوك عنصري استعلائي من بعض قادة الفتح وولاتهم، فإن ذلك هو الشذوذ، مقابل حوالي سبعة قرون من الاضطهاد وتحريض الأمازيغيين ضد بعضهم بعضا لاستبعادهم جميعا إنّ الحكم المركزي الإسلامي في المغرب العربي أو الكبير كما يفضّل أن يُسميّه محمد شفيق، لم يزد كثيرا على قرن واحد حيث بقيت الرابطة الأقوى هي العقيدة والانتماء إلى المجموعة الإسلامية التي تتجاوز العرق واللون واللغة والطبقة.

ويمكن القول بأن إفريقيا -(الشمال الإفريقي)- حسب مصطلح القرون الأولى بعد الفتح الإسلامي قد حققّت وحدة ترابية سياسية واستقلالاً شبه كامل يقربها من نموذج الدولة الأمة بالمفهوم وبالمقاييس المتعارفة في السياق التاريخي لذلك العهد 123 سنة فقط بعد الفتح.

7. احتفظت الدول المتعاقبة على المغرب الإسلامي باستقلاليتها السياسية حتى بداية الهجوم الصليبي الانتقامي وسقوط غرناطة في نهاية القرن الخامس عشر 1492، والملاحظ أن بلاد الأندلس انفصلت عن الحكم المركزي في مستهل العهد العباسي سنة (756 م) ولم تتوقف تلك الاستقلالية في زمن

الفتن، وبالنسبة للجزائر حتى في العهد العثماني، في كل تلك العهود كانت الأسر الحاكمة على المستوى المركزي والمحلي مختلطة عربية- أمازيغية - وفي القرون الثلاثة التالية تركيّة أيضا (باستثناء المغرب الأقصى).

1.7. عدم انتشار اللغة العربية بين عامة الناس حتى بداية العهد الموحّدي وعلى يد عبد المؤمن بن علي بوجه خاص، كما يرى محمد شفيق، وهذه مسألة في حاجة إلى محاجّة وبرهان إذ يمكن أن نتساءل عن أدلة هذه المعاينة هل هي إحصاءات تمت قبل أكثر من ألف عام ؟ هل يشمل تعميم الكاتب المتعلمين المغاربيين، أم يقتصر فقط على الأميين ؟ كيف تكون لغة المغاربيين من نفوسة إلى طنجة هي الأمازيغية وحدها وأن العربية اقتصرت على المسجد ورسميات القصر (السلطة) إذا عرفنا أن الإسلام هو"دعوة" إلى الدين قبل أن يكون سلطة، وأن هذه الدعوة كانت تَعْبُر من خلال المساجد والكتاتيب وما يعرف في المنطقة المغاربية بالزوايا، والكتاتيب المتواجدة في أعماق الصحراء والمعاقل الجبلية المنيعة.

2.7. على الرغم من استشهادات الكاتب بخطب يوسف بن تاشفين الذي يقول بأنه "لا يتكلم إلا بالأمازيغية"، والزعم بوجود ترجمة أمازيغية قديمة للقرآن لم يعثر لها حسب اطلاعنا المتواضع على أثر، (ونحن نرى عظيم الفائدة في إنجاز مثل تلك الترجمة)، على الرغم من ذلك فإنه من الإنصاف التذكير بالاقتران بين الإسلام والعربية في الجناح الغربي للأمة الإسلامية بوجه خاص، وأنه لم يثبت في تاريخ الصراع على السلطة بين الأسر، خلال ألف ومائتي عام من التاريخ المغاربي، اضطهاد اللغة الأمازيغية باسم الإسلام أو العربية إن الفتن

والحروب الداخلية كانت كلها بين الأسر المتداولة على السلطة ولأسباب مذهبيّة أي داخل الملّة وليس خارجها.

3.7. إذا كانت العربية حقيقة لغة متداولة في نطاق محدود في المغرب الأقصى حتى الحماية الفرنسية، فكيف نُفسّر إذن ازدهار علوم العربيّة قبل الاحتلال الفرنسي لشمال إفريقيا بكثير، وقد ذكر الباحث عيّنة من العلماء الكبار، منهم من أصبح مصدرا لا غناء عنه لكل باحث في فقه اللغة وقواعدها، مثل أبي الحسن بن معطي الزواوي صاحب الدرّة الألفية في علم العربية التي اقتدى بها ابن مالك في ألفيته الشهيرة، وأبو حيان البربري الذي شرح ألفية ابن مالك وتجاوزها بوضع مدخل لعلم اللغات المقارن، وأبو عبد الله بن أجرّوم مؤلف الأجرومية الذائعة الصيت والتي بقيت لحوالي ستة قرون الكتاب الأول المعتمد في دراسة النحو في كل أنحاء العالم العربي والإسلامي، ومن المعروف أن الأجرومية والرسالة (لأبي زيد القيرواني) كانت تطلق على مرحلة من التعليم الذي نسميه مع المرحوم الأستاذ مولود قاسم التعليم الأصلي، أي الذي أنتج مناهج ومضامين من يُنْبوع الحضارة العربية الإسلامية التي لم تكن منعزلة عن الإنتاج المعرفي العالمي حتى عهد الانحدار في نهاية القرن السابع الهجري (توفي ابن أجروم سنة 723 هـ - 1323 م).

4.7. لن نعرض لسلسة ذهبية من علماء الفقه وأصوله، والفلاسفة، والصوفية والمؤرخين، والرحالة الجغرافيين، ومجلدات ضخمة لأسماء ومؤلفات أعلام تزخر بهم كثير من العواصم العلمية في المغرب العربي الإسلامي، مثل القيروان وفاس وبجاية الحمادية وبني يزقن فضلا عن منارات الأندلس الكثيرة

الوثيقة الصلة بالمغاربيين، حيث إن تنقُّل العلماء والطُّلاّب ظل متواصلا بلا انقطاع بين العدْوتيْن بل كان الوزراء ومستشارو الأمراء والملوك والقضاء وولاّة الأقاليم يتولّون المناصب بغض النظر عن مسقط رأسهم دون حاجة إلى شهادة جنسية، أو شهادة في اللغة في عموم ما كان يسمى دار الإسلام.

8. إننا في حاجة إلى إجابة عن عدة تساؤلات منها : لمن كان يكتب ويؤلف كل أولئك العلماء إذا كانت العربية لغة محصورة فقط في قلّة من الناس ؟ وإذا كانت الأغلبية تعرف فقط اللغة الأمازيغية لماذا لم تكتب تلك القافلة من العلماء وتلاميذهم بالأمازيغية بالحرف العربي أو غيره ؟ إن باحثا موسوعيا من أعلى طراز هو ابن منظور صاحب لسان العرب المُلقّب بالإفريقي (من المحتمل جدا، أن يكون أمازيغي الأصل)، كان باستطاعته أن يُقعِّد اللغة الأمازيغية ويضع أيضا موسوعة لسان البربر أو الأمازيغ، لماذا لم يفعل ذلك ؟

يستبعد الأستاذ شفيق حدوث استعراب جماهيري (وهو تعبير للباحث) قرونا بعد الفتح الإسلامي، ومن بين أدلته على ذلك التشكيك في لغة الخطاب الشهير الذي ألقاه طارق بن زياد قبل العبور إلى الأندلس، فهو في رأيه إما أن يكون أصلا بالأمازيغية ثم ترجم إلى العربية، وإما أن يكون طارق قد ألقاه بالعربية وتُرجم إلى اثني عشر ألفا من الجند الذين لا يعرفون العربية، وهو الأقرب في رأيه، ودليل الباحث على ذلك أن الجند التهبوا حماسا عند سماع الخطبة البليغة والذكية، ولا يمكن أن يتحمسوا لكلام لا يفهمونه !

تُقدّم مرافعة الأستاذ محمد شفيق التاريخية اللسانية عن الأمازيغية صورة عن طبيعة المناظرات الثقافية اللغوية لدى جيراننا في المغرب، وهي صورة تختلف

تماما عما يجري في جزائر ما بعد 1988، لن نقارن بين المسار التاريخي السياسي بين بلدين يلتقيان في نهاية المطاف في سلسلة من المرجعيات التاريخية تجعل منهما مجموعة إقليمية ثقافية واقتصادية وجيوسياسيّة متكاملة مع كل شعوب المنطقة الأخرى، في زمن التكتلات الإقليمية بين الأقوياء.

إن التكامل بين الشعوب ودول المنطقة لا يمنع من وجود ميزات في المسار التاريخي، وفي الواقع الراهن لكل بلد يظهر بصورة متباينة حتى داخل البلد الواحد، ليس في منطقتنا العربية والمغاربية فحسب، بل كذلك عبر بلدان العالم المتطور في أروبا والأمريكيّتين، فيما يخصُّ المطلب الأمازيغي نلاحظ أنّ سبب الاختلاف في طريقة الطرح ترجع إلى عدة عوامل نذكر منها :

1. إذا كانت السيطرة الكولونيالية شرا كُلّه، فإن المغرب الشقيق عرف منها شكل الحماية، ليس الاحتلال الاستيطاني الانتقامي الذي حاق بالجزائر في ذلك اليوم المشؤوم من جويلية 1830، وأعقبه يوم لا يقلّ شؤما، هو الرابع والعشرون من جويلية سنة 1834 تاريخ إلحاق التراب الجزائري بفرنسا، واقتلاع الكيان الوطني بحرمانه من مجاله الحيوي المادي وهو الإقليم بحدوده التي لا سيادة بدونها.

2. عرف المغرب قبل الحماية وبعدها استقرارًا نسبيا في قمة السلطة المتمثلة في العرش العلوي -(لم يدخل المغرب ضمن الخلافة العثمانية وبقي بعد زوالها)-، وهو الآن الخلافة السلالية الوحيدة في العالم الإسلامي السُنّي، حيث إن العاهل المغربي يحمل لقب أمير المؤمنين ويمارس في نفس الوقت السلطة التنفيذية الفعلية.

3. احتفظ المغرب من الناحية الشكلية على الأقل بالهيكل العام للدولة، وخاصة الإدارة (المخزن) ورموز الدولة الأخرى، على الرغم من أن السلطة الفعلية كانت بيد المقيم العام الفرنسي، ومن المُهمّ أن نلاحظ أن النُّخب المغربية لم تتعرّض إلى الإبادة والاستئصال المُنظّم بالقدر الذي حاق بنظرائهم في الجزائر، وبقيت جامعة القرويين على سبيل المثال أثناء الاحتلال تؤدي دورها الثقافي على المستوى المغاربي إلى جانب جامع الزيتونة ومن حصون الوطنية في المغرب الشقيق.

4. لا نرغب من موقع التوصيف والتحليل في عقد مفاضلة بين نظام الحكم في البلدين الجارين، إذ أن الرأي والتقدير يُوجد داخل كل بلد، فالجزائر لم تكن في تاريخها الحديث ملكية، فقد سميت قبل حوالي أربعة قرون بجمهورية (الجزائر العاصمة) (République d'Alger) كما أن المغرب بقي طيلة نفس المدّة تقريبا سلطنة علويّة.

ليس من المفاضلة أن نقول إن النخبة الحاكمة في المغرب لم تتغيّر طيلة العقود الثلاثة بعد الاستقلال تحت حكم المرحوم الحسن الثاني، وإن المجتمع المغربي عانى خلال ثلث قرن من غياب الديمقراطية، والدوس على حقوق الإنسان والمواطن، والفساد في أجهزة محصنة لا تُسأل عما تفعل خارج أو داخل السجون والمعتقلات، ولا عن التصفيات العلنية والمتستّرة للمعارضة السياسية في بلدان اللجوء السياسي وداخل المملكة.

2. أعراض المطلبية الثقافية والمعالجة المغربية

لا يزيد التوصيف السابق عن نقل بعض ما تقوله المعارضة المغربية التي عاد عدد من قادتها إلى المغرب في الآونة الأخيرة، والجدير بالملاحظة هنا أنه في نفس

الوقت الذي تعرّض فيه نظام الحكم في الجزائر إلى انتقادات متواصلة وصلت خلال العشرية الماضية إلى العزْل والمقاطعة السياسيّة وكيل الاتهامات الخطيرة للكثير من المسؤولين في هرم السلطة والمؤسسات الجزائرية، فضلا عن الحملات الإعلامية المنسقّة داخل وخارج البلاد، فإن الأوضاع في المغرب تتعرض لما يتراوح بين العتاب والنّقد، ولا تُخفي مراكز القرار في النظام الدولي التعاطف والإسناد للمحافظة على الاستقرار واستمرار النظام مع بعض التحسينات المرضية للرأي العام في الأوساط الغربيّة.

1. إذا نظرنا إلى ما يهمنا في هذا السياق وهو المسألة الثقافية اللسانية فإننا نجد مسؤولين فرنسيين في أعلى هرم الدولة يتجرأون على إصدار أحكام تكشف عن إرادة الوصاية على جزء من الشعب الجزائري ويصوغون تصريحات أقرب إلى الإنذارات موّجهة إلى الحكومة الجزائرية، صرّح السيد هوبير. فيدرين وزير الخارجية الفرنسية بما يلي : "إن فرنسا لا تستطيع أن تبقى صامتة أمام العنف والقمع في القبائل" كما تتحدث وسائل الإعلام بمختلف وسائطها عن "الجزائريين والقبائل وكأنهما شعبان مختلفان" كلّما تعّلق الأمر بأحداث منطقة القبائل أو تجمعات وتظاهرات في فرنسا، ولا ندري كيف سيكون ردّ الفعل، لو صدر تعليق رسمي أو إعلامي في الجزائر بعبارات من نوع : الفرنسيين والكورس أو الفرنسيين والباسك والبروطون... ؟ ! أو التأسف على ضياع لغة الأوكسيتون (L'occitan) التي كانت لغة الملايين من سكان فرنسا قبل أقلّ من نصف قرن.

1.1. في المغرب لم تتمكن المطلبية الأمازيغية من تكوين قاعدة شعبية واسعة حتى داخل المجموعات الناطقة بها المتواجدة في السوس والأطلس المتوسّط والريف، ويقدر السيد "ن. صالح" نسبة الناطقين بها بين 40 و60 % من السكان ويزعم بأنها اللّغة الأولى لحوالي ثلاثة ملايين من السكان. (Berbères : Langues et parlers, 99).

2.1. ويقدم السيد بن شمسي في دراسة عن مستقبل الأمازيغية توصيفا لتطورّ المطلبية الأمازيغية من بداية الاستقلال إلى الوقت الراهن (2001) ولا يزيد على عرض جانب من دراسات الأكاديمي محمد شفيق، ويضيف إليها اعتراض النخبة التي يسميها "البربروفونية" على نشرة الأخبار باللهجات الثلاث التاريفيت والتاشلحيت والتامازيغت ويُشبّهها بنشرات للأخبار في اللغة الفرنسية تقدم مرّة بلهجة مرسيليا ومرّة بلهجة باريس ومرّة بلهجة الألزاس.

3.1. يعرض نفس الباحث (J.I.I n : 2102-03-2001) المطالب التسعة التي تضمنها البيان البربري ووقع عليها 229 من الشخصيات المنتمية إلى الحركة البربرية المغربية في مارس سنة 2000 يمكن مقارنتها مع أرضية القصْر المقدمة من طرف تنسيقيّة العروش في آخر سنة 2001، وينصّ البيان البربري المغربي على ما يلي :

- جعْل المسألة البربرية موضوع مناظرة وطنية على أوسع نطاق، ينبغي أن تتميّز المناظرة بالمنطق والتعقّل والحكمة، (لنتأمل أسلوب الطرح عند الأشقاء من أنصار العناية بالأمازيغية في مالمغرب).

- مراجعة الدستور لإدخال الأمازيغية باعتبارها لغة رسمية.

- العناية بالمناطق المتخلفة عن ركب التنمية وأغلب سكانها من الناطقين بالبربرية وإقرار برامج تنمية ذات أولوية.

– إجبارية تعليم البربرية كما هو الحال بالنسبة للعربية، وذلك في المدارس والثانويات والمعاهد العليا والجامعات، مع توحيد الأمازيغية وتزويدها بالأدوات البداغوجية اللازمة.

– إعادة النظر بطريقة جذرية في البرامج المدرسية للتاريخ لتصحيحه وإعادة الاعتبار لحقائقه المُغيَّبة، وخاصة ما يتعلق بالبعد الأمازيغي.

– العمل على جعل وسائط الإعلام العمومي تستعمل اللسان البربري (في انتظار إنشاء تلفزيون ناطق بالبربرية) وتعيين هيئة مترجمين في المحاكم والإدارات العمومية للسماح للسكان الناطقين بالبربرية بممارسة الحقوق الكاملة للمواطنة، وإلزام موظفي الحالة المدنية بقبول الأسماء البربرية للمواليد.

– السّماح للفن البربري بالتطور بدل سجنه بطريقة تسلُّطية في الفضاء الشعبي التقليدي (الفولْكلوري).

– الامتناع عن إعطاء أسماء لا علاقة لها بالذاكرة الجماعية للشوارع والساحات العامة والتخلّي عن تشويه أو تعريب أسماء أماكن أو شخصيات تاريخية بربرية.

– الاعتراف بالجمعيات الثقافية البربرية ذات الطابع العمومي لكي تستفيد من دعم الدولة.

4.1. يرافق هذه المطالب مقارنات بين المطلبية الأمازيغية في كل من الجزائر والمغرب، وتفسيرات لأسباب التعبئة الشعبية في منطقة القبائل، ومحدوديتها بين النّخب لدى الجار المغربي حتى العقد الأخير من حياة المرحوم الحسن الثاني،

يرافق كل ذلك سلسلة من الأحكام القطعية المستمدة من قاموس صراع الحضارات والخصائص المزعومة لنظام الحكم في المغرب نقتبس منها ما يلي :

"إن نظام المخزن (أي الإدارة) وهو نمط تسلّطي وراء المعاناة الأليمة لهذا البلد، إنه نظام موروث من التقاليد العباسيّة والأموية القديمة، باختصار إنه النظام العربي الشرق أوسطي، يكفي للتأكد من ذلك ملاحظة كل الأنظمة العربية التي تعمل بصورة طبق الأصل لذلك النموذج التاريخي : إنها كُلّها أنظمة تسلطيّة إن لم تكن استبدادية مطلقة".

2. لا داعي للتساؤل حول المصداقية العلمية لمثل هذه التبسيطات التي يلتجئ إليها الدعاة والمشعوذون للتأثير في السذج من الناس فلم يثبت مطلقا أن القيم الاجتماعية والأنساق السياسيّة تنتقل وراثيا بدون تلقين ولا تعليم، أو أنها تبقى كما هي دون تغيّر عبر مئات السنين، غير أن الغاية من تلك الأحكام التبسيطية يوضّحها الأستاذ لْحسن ولحاج بعبارات أكثر رواجا في الأوساط المغاربية المناضلة من أجل المسألة الثقافية – اللسانية يقول (ن م م، ص. 106).

"إن الثقافة الأمازيغية تسمح بتقبل كل المتطلبات الفلسفية الثقافية "لدْمرقطَت" بلادنا، إن الاستشارة الدائمة باعتبارها تقنية لممارسة السلطة في "تاجماعت" تعني أنه لا يمكن اتخاذ أي قرار بدون أخذ رأيها".

هذه عيّنة صغيرة جدّا من الطرح المتداول في أوساط النخبة المغربية لا نزعم أننا على اطلاع على تفاصيل الملف من وجهة نظر الأحزاب والرأي العام

في المدن الكبرى والمناطق المعنيّة، ومن المعروف أن تيارات قويّة في حزبي الاستقلال والقوات الشعبية لا تتبنّى الطرح السابق كما أن هناك من الأنتلجانسيا مدافعين عن الانتماء القومي Panarabisme أو الانتماء الإسلامي الأوسع Panislamisme.

3. مهما كانت درجة التجاذب والصراع السياسي الثقافي داخل المغرب وأصدائه في العالم الخارجي فإن قسما من الساسة والمثقفين المغاربة يجتهدون من منابر كثيرة للتهوين من شأنه ونفي وجود أيّة مواجهة بين شرائح من المجتمع أو من السلطة، ويقدم الأستاذ محمد العربي المساري (صحيفة الشرق الأوسط اللندنية 03-08-2001) مرافعة عمّا يسمّيه "معالجة المسألة الأمازيغية بجدلية مغربية لها مواصفاتها"، ويقدّم الكاتب هذه المعالجة القائمة في رأيه على الحوار العقلاني داخل أمّة واحدة لم تعرف أغلبية أو أقلية في مختلف مراحلها، "والمطالب الأمازيغية لا تطرح كتعبير عن غبن يخص شريحة بعينها، بل كمطلب له طابع وطني يتصل بالتنمية والهوية، ولا يمكن القول إن هناك احتكارا للمبادرة أو الصادرة".

وفي مقارنة ضمنية مع واقع الحال في الجزائر يقول الكاتب : "فعلى صعيد الحياة السياسيّة والاقتصاديّة، هناك توزيع للمواقع فيما بين المكوّنات العرقية والجهويّة يتّسم بنوع من السلاسة، ولا يترك مجالا للاستخدام السياسي للمطالب اللغوية".

ينهي السيد المساري مقاله بنفس الإشارات الضمنية السابقة يقول : "إن المطالب اللغوية الأمازيغية هي قيد المعالجة في سياق الثقافة السيّاسية

المغربيّة وقوامها الانفتاح والحوار والتوافق، فالقرار الملكي ليس مفاجئا {يقصد خطاب العرش، جويلية 2001 الذي قرّر فيه الملك محمد السادس إنشاء معهد ملكي للثقافة الأمازيغية}، ولا هو ناتج عن ضغط أحداث داخلية، أو من وحي أحداث خارجية بل نابع من جدلية مغربيّة لها مواصفاتها المتميّزة".

3. المفاضلة الثأرية والتحريك عن بعد

لتلك الإشارات الضمنية مراجع تُوعز وتُحرّض عن طريق عقد ما نسميه المقارنة المفاضلة كما نجدها على سبيل المثال عند الأستاذ بنيامين سطورا (B.stora) في دراسة له أعاد نشرها تحت عنوان : "الإخوة الأعداء" (JII 24,2000) وضع فيها جردا لمناقب بلد وألحّ أكثر على نقائص وعيوب بلد آخر، وربط البلدين معا (الجزائر والمغرب) بالعجلة الخامسة لفرنسا التاريخية :

1. يذهب الكاتب إلى أن أساس الاختلاف يتمثل في مصدر شرعية الدولة، والعلاقة بالتاريخ، والمرحلة الكولونيالية بوجه خاص، فبينما استدمج المغرب تلك المرحلة، سعت الجزائر إلى حذفها والتنديد بها، ورفضت معظم الحركات الشعبية سياسة الإدماج وسيادة لغة فرنسا.

وبالتالي فإن الجزائر تحتاط من ماضيها البعيد والقريب، وهي ترى نفسها كتلة عرقية ثقافية واحدة، أما جارها الغربي فإنه يرى في الاستقلال مجرد التقاء من جديد مع ماضيه الطويل.

2. لا يتصوّر الوطنيون الجزائريون الزمن الكولونيالي-حسب تعبير الكاتب- إلا كفترة طويلة من القمع، وفي مختلف الأدبيات المنشورة بعد

الاستقلال يقدّم ذلك الماضي بصورة منفردة (repoussoir Passé) تستخدم لأغراض التبرير، وهو ما يفسر الإلحاح على ما في ذلك الماضي من تهميش ومكر وعذاب.

3. سعت الجزائر لوضع 132 سنة "من حضور" الفرنسيين بين قوسين، وقد سيطرت هذه الفكرة على المجال السياسي الجزائري كله، حتى إن فرحات عباس المتشبع بالنظام الجمهوري على النمط الفرنسي لثورة 1789، يتحدث في أول كتاب أصدره سنة 1962 حول مسيرته السياسية عمّا أسماه "الليل الكولونيالي".

4. إن استبعاد الجزائريين لمقطع من تاريخهم دون وضع جرد له يسمح بالانتقاء، يدفع بهم إلى الكونية التجريدية (Universalisme abstrait).

لقد تحاشت المغرب كل ذلك، فمنذ البداية حدث توافق بين استمرارية العرش ورفض النظام الكولونيالي الذي لم يهدد التقاليد المرعية، حتى عندما وقّع السلطان الشاب سيدي محمد الظهير البربري في 16 ماي من سنة 1930 وهو مرسوم يهدف إلى تمكين الهيمنة الفرنسية بالاعتماد على العرقية والجهوية، فإن الوطنيين المغاربة وجهوا اللوم والاحتجاج إلى السلطات الفرنسية، وبرّأوا السلطان واعتبروه ضحيّة الضغوط الأجنبية، بل ذهبوا أبعد من ذلك واقترحوا منذ 1933 أن يحتفل المغرب كل سنة بعيد جلوسه على العرش.

5. هناك أطروحات أخرى متداولة اليوم، من السهل إرجاع بعضها إلى أباطيل الإيديولوجية الكولونيالية التي روّج لها ساسة ومفكرون لمدة تزيد على قرن ونصف قرن، وقد عادت تلك الأباطيل بقوّة بعد 1988 تحت قناع الديمقراطية والتعددية والحداثة والكفاح ضد الظلامية (وهو الاسم الجديد

لتعويض مصطلح "رجعية") والدفاع عن الجمهورية مع نسيان وصفها بالديمقراطية الشعبية، على الرغم من أن أحداث أكتوبر 1988 سبقت سقوط جدار برلين وانهيار السوفيات وجمهورياته التابعة في وسط وشرق أوربا، وكأنّ ما بعد زلزال أكتوبر الجزائري، كان تطبيقا مبكرا لـــ "برِسْترويكا" جزائرية، بدون فلسفة سياسية أو نظرية إيديولوجيّة !

1.5. تسلّلت إذن بعض تلك الأباطيل والشعارات المغشوشة إلى الخطاب السياسي والحزبي وخرجت من سياقها الكولونيالي السابق لتتحوّل إلى مدخل لانتقاد النظام وتأجيج السخط والضغط على دوائر الحكم مباشرة أو عن طريق مئات الجمعيات التي تسبح في فلك تلك الأحزاب، واقترب المجتمع الجزائري من "الصوملة" من جرّاء التخنْدق وخطاب الكراهية، فهناك من جهة الفلك الإسلامي بمختلف تياراته التي تلتقي في المرجعية الإسلامية، ولا تنسى في مجموعها أنّ الغرب كان لفترة تمتدّ على أكثر من خمسة قرون هو المعتدي على ما يعتبره التحدي الشامل لقيم وحضارة الغرب (L'islam défi : global).

2.5. وهناك من جهة أخرى أنصار النموذج الغربي، في نمطه الفرنسي الذين يرون أنّ المخرج من التخلّف والاستبداد والضعف والأمراض الاجتماعية التي تنخر جسم الشعب، هو السير على خطى الغرب، والتخلّي عن الموروث، وما يسمى الثوابت أي المرجعيات ونظام القيم المتوارثة من تراث حضاري عقائدي اجتماعي ميئوس حسب رأيها من انتعاشه على المدى المنظور.

داخل هذا الفلك هناك تيارات متباينة نسبيا تبحث عن تجديد ومرجعيات في أدبيات النضال الجزائري وأحيانا حتى العربي الإسلامي، ولكن كما حدث

خلال نضالات الحركة الوطنية فإن خطاب الحداثة الاقتباسي، أي غير المؤسس شعبيا، بقي مع الأسف محصورا بين نخب اجتماعية (من الطبقة الوسطى وما فوقها)، تَلَقّى أو تبنّى معظمُها ثقافة محصورة في النموذج الفرنسي الذي ترك بلا ريب بصمات قويّة في فئات من النخبة الجزائرية المفكرة والتنكنوقراطية.

3.5. بينما يظهر النموذج الفرنسي في صورة متناقضة (Ambivalente) لدى أغلب أحفاد مناضلي الحركة الوطنية وأبناء ثورة التحرير الوطني، فهي من جهة جلاد الأمس الذي سام الآباء والأجداد سوء العذاب والهوان، وهي تبدو من جهة أخرى في صورة مثالية من خلال أدبيات الحرية والديمقراطية والرقيّ والرخاء الحقيقي والإغرائي الذي تقدمه وسائل الإعلام الفرنسيّة القوية والسهلة الالتقاط في مختلف أنحاء التراب الوطني، وباستثناء بعض المفكرين والإعلاميين لم تهتمّ أيّة جهة معنيّة بمضاعفات سيطرة وسائل الإعلام الأجنبيّة على الرأي العام، ولأمر –ما– قام خواص في بعض الولايات بالإنفاق على الالتقاط المشترك من القنوات الفرنسيّة، بل نصبوا لهذا الغرض شاشات عملاقة بدعوى التعددية والانفتاح والمنافسة في وضعية متأزمة حرمت الجزائر من تفعيل إمكانياتها الفنية والثقافية الناشئة.

4.5. هذا فضلا عن الانطباعات العامّة التي يحملها كثير من المهاجرين من ذوي الأصول الريفية عن فرنسا الأضواء الخلابة والرفاهية الظاهرة على الواجهة، وقلّما يسأل أولئك المهاجرون فضلا عن المشاهدين والمستمعين لطوفان الترسانة الإعلامية الذكية، من أين جاءت تلك الرفاهية ؟ وما هي مصادر ذلك الرّخاء طيلة القرنين الأخيرين على الأقل ؟ إنّ جزءًا كبيرا

منها تكوّن وتراكم عن طريق نهب ثروات المستعمرات واستعباد شعوبها والعمل على إبقائها مخازن للمواد الاولية والسواعد الرخيصة، وقد تمّ وضع بعضها تحت الحراسة المشددة واتهامها بمحاولة إنتاج الأسلحة النووية والجرثومية، أما الهدف الغير معلن عنه فهو منعها من التحكّم في التكنولوجيات الحديثة، وإبقاؤها في مستوى لا يتعدى ما كانت عليه هي قبل أكثر من قرن.

5.5. من الغفلة والاستغفال أن تعقد بعض الصحف الصادرة في الجزائر مقارنة بين الرخاء والرفاهية التي تنعم بها بلدان كانت وما تزال مهيمنة على ثروات قارات بأكملها، وبين بلدنا الذي خرج من التاريخ والجغرافيا لمدة تزيد على قرن وثلث، ويبحث عن طريقه وسط أثقال التخلّف الموروث والمتراكم ومخلفات الألغام المزروعة التي تحركها أيدي غير مرئية.

إن المقارنة الحقيقية أي العادلة هي التي تأخذ بعين الاعتبار عوامل أخرى وراء رفاهية تلك البلدان مثل الاعتزاز بالمواطنة بمعنى سعي أفراد المجتمع ومختلف هيئاته للرفع من مكانة الوطن بتنمية ثروته المادية والمعنويّة وليس بالتحايل والخطف والابتزاز، تحت ستار التمويه بالغزليات الوطنية.

إن تقدم تلك البلدان لا علاقة له بالأصل السلالي و لم يحدث بالصدفة، إنه يرجع أساسا إلى الكدّ والانضباط والتنظيم وقوّة الدولة واستقرارها، واحترام قوانينها ومؤسساتها، واتفاق الجميع على مفهوم المصلحة العليا للدولة والمجتمع والتصدي لكل ما ينال من معنويات الأمة في السراء والضراء.

4. تنظير الأبارتيد وبقايا التراث المغشوش

هذه بعض عوامل التقدم الصالحة للمقارنة وذلك هو التطبيق الفعلي لمفهوم الوطنية والمواطنة بل هو حدهما الأدنى (SMIG) الذي تلتزم به فعاليات المجتمع المدني والسياسي والنخب الثقافية في البلاد المتقدمة : اتفاق على مدلول المصالح العليا للدولة والوطن وتنافس لتنمية ثروة الأمة والرفع من معنوياتها، وهي تترك للمنظرين السياسيين والأكاديميين هامشا واسعا للجدل حول مواقف وقرارات ساهم فيها بعضهم من وراء الستار.

نعود الآن لمتابعة تلك البصمات، ونذكر عيّنة صغيرة من تلك الأطروحات- المغالطات التي تغُصّ بها أدبيات الإيديولوجية الكولونيالية المتراكمة في مصنفات المؤرخين وعلماء الاجتماع والآثار واللسانيات والأنثولوجيا والأثنوغرافيا والأدباء والفلاسفة إلخ، تحوّلت بعد الاستقلال إلى سياسات ثقافية واقتصادية لها امتداد في المعاهد الجامعية ومراكز البحث المتخصّصة والإعلام بمختلف قنواته والتكوين عن قرب وعن بعد !

يُلخّص اثنان من مُنظّري الفاشية الكولونيالية جانبا من تلك الأطروحات، يقول الأول وهو جبريل كامبس (G. Camps) في مُؤلفه عن الشواهد والطقوس الجنائزية (ص. 11) ما يلي :

"لا يعود العجز التاريخي لشمال إفريقيا عن تحقيق وحدته إلى الأمس القريب، فمنذ القدم لم يكن لهذه المنطقة اسم متداول عالميا وهذه واحدة من نتائج ذلك العجز التاريخي، فهيّ مرّة بارباريا، ومرّة المغرب، ومرّة ثالثة شمال إفريقيا، إن هذه البلاد كانت وبقيت مُقسَّمة منذ ثمانية آلاف عام".

ويرى أ.ف. غوتييه (E.F.Gauthier) في دراسة له عن "ماضي الشمال الإفريقي" (ص. 24) أنّه :

"مهما توغّلنا في الماضي، فإننا لا نجد سوى سلسلة متواصلة من دورات الهيمنة المتعاقبة، الفرنسيون خلفوا الأتراك، الذين خلفوا بدورهم العرب الذين خلفوا،،، إلخ... ومن الملاحظ أن أيّ غزاة يسيطرون على تلك البلاد يحكمونها بلا منازع، حتى يُزحْزحهم غزاةُ آخرون، و لم يحدث أبدا أن نجح الأهالي في طرد السيّد المسيطر عليهم".

وينقل السيّد محمد صغير فرج في دراسته القيّمة عن تاريخ تيزي وزو، ص. 224 (Histoire de T.Ouzou) فقرات من الخطاب الذي ألقاه فيري (Ferré) رئيس دائرة تيزي وزو على أثر أحداث 8 ماي 1945 وجمع له أعيان المدينة للتحذير والتغرير وتفريق الصفوف، جاء في تلك الفقرات ما يلي :

"سمعتم ما فعل العرب في سطيف، لقد تجرّأوا على الكلام عن الاستقلال، وهم ليسوا أهلا له، أنتم القبائل أكثر ذكاء وتطورًا، إنكم لن تتبعوا هؤلاء المتوحشين أنتم أهل للثقة، وبإمكاني أن أخبركم أني طلبت من الحاكم العام، قبل قليل، أن يمنح المنطقة الاستقلال الذاتي" (؟ !).

وقد أجمل المؤرخ الجزائري محمد حربي عددا من الأحكام المسبقة في الدراسات الكولونيالية (Soual, P. 48) في المقولات التالية :

"الجزائر بلد له قابلية طبيعية للسيطرة الأجنبية، من الناحية التاريخية ليس هناك شرعية للوجود العربي في الجزائر، لأن ذلك الوجود ليس في الحقيقة سوى نتيجة لواحد من عهود الغزو.

في السابق كانت الجزائر جزءا من الحضارة الرومانية، وكانت مسيحية، وبالتالي فإن فرنسا المسيحية استعادت أراضي كانت لاتينيّة سلبتها الاستبدادية العربية، ونشرت فيها عقيدتها الظلامية، وعجزت عن إثرائها".

1.1. ليس من اهتمامنا في هذه الصفحات مناقشة أطروحات تجمع بين الاستعلاء العرقي والأحقاد الصليبية والنزعة الفاشية، ومن الواضح أنها ليست من العلم الاجتماعي في شيء، وهي أقرب إلى ما نُسمّيه علوم التبرير الشائعة عند الحَرَكيّين (Activistes) من أتباع مذاهب اليسار واليمين، إن المذهب الوحيد الذي لا يتعارض مع قواعد العلم هو المذهب الذي يؤمن بوحدة الإنسانية في المبدإ والمعاد، وينطلق من القناعة السابقة لفهم المجتمع وتفسير ظواهره، وعندئذ من الطبيعي أن تكون علوم المجتمع علوم تقدم وتحرير، لا تسخّر للظلم والفساد والتغرير.

2.1. ليس صدفة أن يتبنى باحثون جزائريون أدبيات التشهير والتحقير، وأن تعود الأحكام المسبقة في صورة مسلمات علمية تُوجّه البحث في علوم الإنسان والمجتمع ومسائل التراث والاقتصاد واللسانيات والآداب العربية والإسلاميات، من أسباب تلك السيطرة كثافة التنظير حول الشؤون الجزائرية وتحكم مدارس وراء البحر في توجيه الباحثين الجزائريين والعلماء في الجامعات ومراكز البحث.

3.1. ليس عيبا أن يؤمّ الباحثون الجزائريون الجامعات ومراكز البحث الفرنسية، وهي على بعد حوالي ساعة أو ساعتين من شواطئ الجزائر، وطلب العلم فريضة ولو تطلّب الأمر إلى السفر إلى الصيّن، ولكن المعضلة تتمثل في الاتصال

الوثيق بين التقنيات المنهجية المتطورّة هناك، وبين النظرية أي التراكم العلمي في مجال البحث وفيما يخصّ ماضي وحاضر الجزائر، فإن قسما كبيرا من ذلك التراكم هو في الحقيقة استمرار للإيديولوجية الكولونيالية والأنديجينوفوليا، وليس من السهل التمييز بين حقائق العلم وبين اللاعلم أو الغش باسم العلم.

4.1. ومن الملاحظ أن مديري البحث (المشرفين) في الجامعات الفرنسيّة لم يعنوا بتوجيه طلاب الدراسات العليا، لإعادة النظر ونقد التراث الموروث عن عهد الاحتلال، والقلة من الباحثين في التاريخ والإسلاميات والآداب واللسانيات والحضارة والمجتمع الذين تجرّأوا على مراجعة مسلمات المدارس الكولونيالية في علوم الإنسان والمجتمع، واجهوا الكثير من المصاعب. والحقيقة أن تلك المراجعة، أو على الأصّح التّصفية، مطلوبة من المدارس المنهجية والفكرية في الجامعات ومراكز البحث الجزائرية، وما سوى ذلك ليس أكثر من يوتوبيا واعتقاد خاطئ بأن العلم كل العلم، بحث نزيه عن الحقيقة بمنأى عن النزوات والأهواء.

5.1. من المؤسف أن نجد بصمات تلك المسلمات في دراسات قام بها باحثون متخصصون في الشأن الجزائري ؛ فعلى سبيل المثال توصّل الباحث لهواري عدّي إلى نفْي وجود مجتمع أصلا في الجزائر، فليس هناك حشد ولا جمهور بل هناك قطعان شرسة « Hordes » يفترس بعضها بعضا في كل مكان وزمان (Mutations de la société algérienne P.125) ويصل الأستاذ س.مظهر إلى نفس النتيجة من مدخل علم النّفس الاجتماعي ويقدم معاينات تدعو للسخرية والتهكّم على السلوك الفردي والجماعي،

ونماذج للعنف ضدّ الذات وضدّ الآخر، ويضع كل ذلك على عاتق الموروث الثقافي (L'échec des systèmes politiques en Algérie, P. P. 105-107).

سواء أكانت تلك الأدبيات سببا أم نتيجة لكراهية الذات الوطنية، واحتقار التُراث، وكل الموروث الثقافي، فإننا نجدها بصيغ مختلفة في معظم كتابات عمداء الكولونيالية المباشرة وورثتهم الحاليين، بل إن النفور من مرجعيات الوطنية الجزائرية قد ظهر في مسيرات كثيرة، من بينها ما ردّده الشباب في ربيع 1980 من شعارات تدعو لرمي التاريخ في المزبلة، والعنف الثأري الذي عرفته المنطقة القبائلية سنة 2001 ومن شعاراته "لا سماح"، وهو أمر يناقض تقاليد المنطقة وتراثها العريق.

6.1. لقد أدت الاختلالات المتراكمة في وظائف الدولة، وتحزيب اللسان الأمازيغي، والصراعات بين المتنافسين على ارتداء البرنوس الثقافي والديمقراطي، بالإضافة إلى النّفخ في النّار من بعيد، أدّت إلى اختلاط الأسباب الموضوعية بالاستخدام الذرائعي لقضايا مشروعة من بينها احترام القانون والعدالة والعناية بالثقافة الوطنية الأمازيغية، ومحاربة الانحرافات على طريقة الأيدي النظيفة، أوصل كل ذلك إلى انفراط تدريجي، وتفاقم السخط والمطلبية الاحتجاجية، ليس في المنطقة القبائلية فحسب، بل في الأحياء المهمشة أو أحزمة البؤس في المدن، وفي القرى والأرياف المعزولة.

1.7. أسفرت أحداث 1980 عن نشأة الحركة الثقافية البربرية (M.C.B) التي انقسمت في أواسط التسعينات إلى ثلاثة تيارات هي :

أ- التنسيقية الوطنية،

ب- اللجان الوطنية،

ج- التجمع الوطني.

تتوزّع تلك التنظيمات على الحزْبين المتنافسيْن منذ الانشطار الذي حدث على أثر ترسيم التعدّدية (دستور 1989)، إلى جانب تلك التيارات أو بتداخل معها تأسّست الاتحادية الوطنية للجمعيات الثقافية الأمازيغية (FNACA) (أكراو أذلسان أُمازيغ) التي تضُمّ حوالي مائة جمعية تقول رئيستها (مليكة زايد) إنها غير سياسية، وتهتمُّ بتشجيع الإنتاج الثقافي بالأمازيغية، غير أن عددا من الباحثين في الثقافة واللسان البربري يبتعدون عن ذلك الهدف ويُسخرّون سمعتهم الأكاديمية المُستغلّة في فرنسا لتكوين المريدين والأتباع في الجزائر، لا يرون مستقبلا للديمقراطية في بلدنا إلا من خلال مشروع غامض يقفز في المجهول، من اللامركزية إلى الاستقلال الذاتي، في مغامرة أولى يعقبها وهم ثان، هو اتحادية المقاطعات الأمازيغية، من جُزر كاناري إلى أعماق النيجر ومالي وإلى واحات مصر، في مشروع بَلْقَنة Balkanisation يرى أصحابه أنه العلاج الأفضل لموجة الاحتجاج الراهنة، وكأن السبيل لتخفيض درجة حرارة المريض بالحمى هو كسر مقياس الحرارة (Thermomètre) بل يدّعون أنه لا يعترض على الحكم الذاتي في منطقة القبائل أي قبائلي باستثناء لفيف السّلطة (Auxiliaires du pouvoir).

(س. شاكر : الحكم الذاتي في القبائل، لوماتان، 13-14-15 أكتوبر 2001).

إن كسر الطابوهات الذي وضعه الكاتب الآنف الذكر عنوانا جذابا لدراسته ليس جرأة المفكّر الحر والغيور على تراثه، بقدر ما هي منشور ديماغوجي للتأليب ؛ إنّه وجهة نظر تُعبّر عن مشروع الصّوملة الجاهز ومن آخر تجاربه الفاشلة محاولة فصل الصحراء قبل حوالي نصف قرن.

لعل تعبير السيدة خليدة مسعودي التي لا تتردّد في كسر ما يُسمّى الطابوهات يمثل وصفا جيدا لحركة الاستقلال الذاتي في القبائل (MAK) فهي في رأيها نسخة طبق الأصل "للجماعات المسلحة مطبوخة بزيت الزيتون" .(GIA sauce d'olive)

ولا نشير هنا إلى المشروع الذي يعرضه المؤتمر الأمازيغي العالمي (G.M.A) وإمكانية تكوين اتحاد فيدرالي بين أمازيغ الجزائر والمغرب وبوركينا فاصو وليبيا ومصر ومالي والنيجر وجزر الكناري... ولكننا نضع المشروع إلى جانب مشروع آخر هو الاتحاد المغاربي وما يواجهه من مصاعب موضوعية ومصطنعة، ونذكر أصحابه بمشروع الدولة الكردية العسيرة المنال في تركيا والتي أصبحت مجرد ورقة ضغط وابتزاز في العراق الشقيق !

مشاهد من واقعنا الاجتماعي الثقافي في حالته الخام

لم نؤت من فنون القصة والرواية، ما يزيد على المطالعة والاستمتاع، ولكننا نستحضر في سياق هذه الدراسة ثلاثة مشاهد : الأولان لهما علاقة بالذاكرة، وثالثهما رواية شاهد عيان، نترك لمطالع السطور التالية، أن يعلق أو يستخلص ما يشاء، من فضائل وعيوب مجتمعنا.

1. المشهد الأول : البرنوس المنقذ والمعطف الذريعة

تعود أحداث هذا المشهد إلى شتاء 1964، عندما عاد فتى نحيل الجسم، بعد غياب طويل إلى قرية معلّقة على سفح جبل من جبال جرجرة الشماء، كان وصوله عودة مفاجئة، لم ينتظرها أحد من العائلة الكبيرة، المنتشرة بألقاب مختلفة، ما بين عين الحمام والحدود التونسيّة.

مضى اليوْمان الأوّلان في غمرة الترحيب، وعشرات الأسئلة تبدأ كلها بكيف ؟ ولماذا ؟ وأين ؟ لا تنتظر في أغلب الأحيان أيّ جواب من الفتى، فقد يجيب السائل نفسه عن سؤاله، وقد يسبقه إلى ذلك الحاضرون، فالكبار يعرفون دائما أكثر من الصغار، وما على الفتى الذي يصفونه بلهجتهم الخشنة بأنه "قرأ" و"خدم" مع الثورة سوى أن يوافق على كل ما يقولونه بتمتمات وإيماءات، تخفي ما يعاينه من ارتباك وحرج، ومحاولات يائسة للفرار من قبضة الشيوخ، أو على الأقل تغيير الحديث إلى ما يريحه من المواضيع.

في بعض الأحيان كان الحديث ينقطع لدقائق، عندما يتوافد أشخاص آخرون، مثْنى وثُلاثى ورُباعى، بعضهم يدخل ويكتفي بمناداة الحاضرين بأسمائهم، باعتبار ذلك تحية، فهم يعرفون تفاصيل حياة بعضهم البعض. وكأنهم يسكنون غرفة واحدة، ويسلم كل منهم على الفتى قائلا : كيف حالك يا ابني ؟ أو ما يساوي : أين أنت يا غلام ؟

أما البعض الآخر، فقد جلس القرفصاء في الرواق، يحملق في وجه الزائر، أو بقي واقفا وأسند ظهره إلى الحائط، متكئا على عصاه، منهم من بقي صامتا لا

ينطق بكلمة، وكأنه تمثال في متحف روماني، ومنهم من كان يتحدث بصوت عال، وهو يعتقد أنه يهمس في أذن رفيقه، في ذلك الهمس الصاخب استفسار عن وظيفة الفتى في "الحكومة"، وهل هو متزوج أم أعزب ؟ وهل... ؟

بينما في أقصى الرواق، يدور نقاش ساخن، يشترك فيه الواقفون والجالسون عن أوجه الشبه بين الفتى وجدّه المرحوم معلم القرآن كبير القرية وشيخها الوقور، ويتساءل أحدهم بتحدّ : هل يستحق هذا الفتى القليل الكلام اسم جدّه الذي يحمله، وهو جدّ يعترف الجميع بأنه من الأشراف، أو من آل البيت، تحكي الأسطورة أنه خرج من المنطقة بعد صلاة العشاء على ظهر أسد، قاصدا الحج إلى بيت الله الحرام !

اليوم الثالث سبقته ليلة نزلت فيها ثلوج غطت مدخل البيت، وامتدت على الطريق المتعرج وكأنها أكوام من الصّوف، أو قطع القطن الناصع البياض، خرج الفتى في الضحى مع عدد من الرفاق الأقارب يجادلونه في أمور حدثت في القرية، مثل الخصومات والزواج والطلاق والهجرة، وجنود الثورة الذين عادوا والذين استشهدوا، أو لم يُعرف مصيرهم إلى ذلك التاريخ.

كثير من تلك المسائل لا يعرف عنها الفتى شيئا يذكر، أو هي أصلا لا تعنيه ولا تشغل باله، فقد رسخ في ذهنه منذ مدّة أن المسائل الجديرة بالاهتمام الأول في نظر العائد إلى أهله ينبغي أن تتعلق بالجزائر كلها، وليس بقرية واحدة فيها، على الرغم من اعتزازه بأهل علموه الصبر والجلد، والاعتماد على النفس، وعدم الشكوى للناس عند العوز وتكالب المُلمّات.

لا يدري ذلك الفتى، وهو يبدأ سنته الخامسة والعشرين من عمره سنة 1964، هل كان على صواب أو خطأ، عندما اعتقد أن مصير الجزائر مرتبط بالمنطقة العربية الإسلامية، مغربا ومشرقا ؟ هناك مِنْ أقرانه ومعارفه مَنْ كان يسخر من ذلك الاعتقاد ويسمّيه شطحات الأوهام والتخيلات، وهنا أيضا من صنفه، وحتى هيكله في تنظيمات مقرها في القاهرة أو دمشق أو بغداد، والحقيقة أنه اطلع على شيء قليل من فلسفات وأهداف تلك التنظيمات، وحاول فهم ما تريده، ولكنه لم ينخرط في أي منها، و لم يطلب أحد من ذلك.

التنظيم الوحيد الذي دخله، وهو فتى غضّ الإهاب، كان تنظيم الثورة أو "النظام" كما يُسمّى آنذاك (جبهة التحرير)، دخله تلقائيا وهو ينتمي إلى عائلة لم يعمل أي فرد منها في الإدارة الفرنسية، في الجزائر أو خارج الجزائر، وتم تهريب أبيه إلى قرية على الحدود بين الجزائر وتونس للإفلات من الخدمة العسكرية الإجبارية، بعد أن قُتل العمُّ الأكبر للفتى في حرب 1914-1918، ولا يوجد له قبر، و لم يهتمّ أحد برفاته، مثل أقرانه من آلاف الجزائريين ضحايا حروب فرنسا، وغطرستها الزائفة، داخل أروبا وضد الشعوب المستضعفة.

دخل الفتى التنظيم الوحيد، واقتنع بفلسفته و لم يخرج منه إلى اليوم، وميّز بوضوح بين ما فيه من مبادئ وأفكار، تقوم على الحرية والعدالة والتقدم والعزّة الوطنية، بلا تعصب أو شوفينية، وبين أداء الأشخاص في مواقع المسؤولية، وكان على يقين بأن أفضل الرجال والنساء، وأحقهم بالتمجيد والتنويه، هم الشهداء من الأبطال القياديين والأشخاص العاديين، من جنود جيش التحرير والفدائيين والمناضلين والمسبلين من الآباء والأمهات.

آمن بما اعتبره البعض سذاجة من مُغفّل، أن الشهيد شاهد وحاضر في الضمائر، وإن غاب عن الأنظار، فلماذا الصراع حول متاع الدنيا، والتحايل لاختطاف السلطة أو افتكاكها ؟ ولثلاثة أرباع الجزائريين في السنوات العشر الأولى على الأقل بعد التحرير حق فيها، ينبغي أن يمارسوه عن طريق الاختيار الحرّ والديمقراطية ؟ ألم تكن الجزائر البلد الأكثر تأهيلا في المنطقة، لأن تكون نموذجا يقترب من الكمال، للمزج بين أصالة الهوية، والتقدم والديمقراطية ؟ !

هذا مجرّد تَدَاعٍ للأفكار على هامش الاستحضار، وآخر فصول الاستحضار حصلت في مساء اليوم الثالث، فقد تشكلت بعد العشاء حلقة صغيرة قرب موقد التسخين، ترأسها قريب الفتى الأكبر سنا، وبدأت مداولة، فهم الفتى بعد مدّة أنها تتعلق بإيجاد ردّ مفحم، إذا طالب بنصيبه مما ترك أبواه وجدّه، وحصلت حينذاك مباراة حول صيغة الردّ الصارم، ومن يقوم به نيابة عن الجميع، وبتفويض منهم، وبالفعل تمّ اختيار الشخص، وأعاد الصيغة حرفيا، وترك القوم التنفيذ إلى قهوة الصباح.

كان الفتى يسمع ويرى الوجوه الخالية من كل تعبير، ويتظاهر بأنه منشغل بالعبث مع الصبية، والحديث مع النساء، وخاصّة خالته التي لولا الحياء لأنزلته من المقعد الخشبي، ووضعته في حضنها.

في الصباح نهض الفتى مبكرا جدّا، بعد أرق لازمه في ليل شتائي طويل، وأخبر خالته بأنه سيقضي حاجة، وينشط رجليه لبضعة أمتار حول البيت، حاولت السيّدة الحنون أن تثنيه عن ذلك وتخوّفه بالبرد القارس، واستسلمت في النهاية لإصرار الفتى، وامتنعت عن الاستنجاد بالآخرين،

فقد كان في نفسها حسرة وألم على ما سمعته في الليلة السابقة، لم تعلق عليه بكلمة واحدة، ولكن دموعا سقطت من عينيها، سارعت إلى الانحناء ومسحها بأسفل ثيابها، وألبست الفتى أثقل برنوس، وأوصته بلبس طربوشه، لوقاية رأسه الذي بدأ يفقد فروته وهو في ريعان الشباب.

وجد الفتى في ذلك البرنوس ضالته، فقد استغنى عن المعطف الذي قدم به، وخمّن بأنّ ترك المعطف في البيت سوف يساعده على تنفيذ خطته، وما أن وصل ساحة القرية الصغيرة حتى سلّم البرنوس إلى خادم المقهى، وأوصاه بإلحاح أن يعطيه لفلان، لأن اليوم سيكون مشمسا وأفضل من البارحة، واتّجه فورًا إلى سيارة أُجْرة كان صاحبها ينادي بعد أن أجلسه في المقعد الخلفي : عندي الآن ثلاثة مسافرين إلى العاصمة وأنتظر اثنين، هيا لنصل مبكّرا إلى ساحة العود (ساحة الشهداء).

ما أن امتطى الفتى السيارة حتى أشعل السائق المحرك، وقام بدورة حول الساحة الصغيرة يردد نفس نداءاته، والفتى يتعمد الانحناء وكأنه يبحث عن شيء أسفل المقعد، خوفا من أن يراه أحد من الأقارب ويعترض على رجوعه بلا استئذان، غير أن الحظ كان إلى جانبه، فسرعان ما جاء شيخ مع حرمه، واكتمل العدد المطلوب، وقبل أن تنطلق السيارة، تبين أن القادم الجديد يعرف الشخصين الجالسين، ولذلك سارع باقتراح في لهجة بين الأمر والطلب، بأن يجلس الفتى في المقعد الأمامي، وذلك ما كان يتمناه ولا يجرؤ على طلبه، لكي لا يكون ذلك بداية لمحادثة تؤدي إلى التعرف عليه.

بينما كانت السيارة القديمة تتحرك بصعوبة في منعرجات حادة، وسط جبال شاهقة وأشجار تحتفظ بقطع من الثلج على أغصانها، كان الفتى يُقلّب صفحات كُنّش صغير يسحبه من جيبه المرّة تلو الأخرى، و لم يعرف لماذا يفعل ذلك ؟ هل ليتخلص من شريط من الذكريات القريبة العهد ؟ أم لما يشعر به من تأنيب، وهو يرى خالته العجوز تبكي وتمسكه من يده، وكأنها أحسّت بأنه يضمر في نفسه شيئا ؟ أم ليتأمل في قصّة المعطف الذريعة والبرنوس المنقذ ؟ أم لينسى مرارة جرح كان سببه الظن والتخمين من عشيرة هي في الحقيقة صورة لكثير من مثيلاتها في كل أرجاء الوطن ؟ !

الواقع أن الفتى قد صمم قبل ذلك المشهد وبعده على أن لا يقنع بمقولة الشاعر "وظلم ذوي القربى أشدّ مضاضة"... وأن ينتسب لعشيرته الكبرى –الجزائر– وأن يكون لأهله الأقربين سندا، وأن لا يطلب شيئا أكثر من تفاصيل حياة جدّ أوصى بالصبي خيرا وتوفي شهرًا واحداً بعد ميلاد حفيد يحمل اسمه.

2. المشهد الثاني : الأستاذ يعود والمُفتش يكشف...

جرت أحداث هذا المشهد في سنة 1996، أي بعد 34 عاما من الاستقلال، في عاصمة ولاية اشتهرت بحمامها الروماني وغاباتها الخلابة، في هذه المرّة تطوّع شخص يتوسط الخمسينات من العمر لإلقاء "محاضرة" على جمهور لا يعرف تركيبته الاجتماعية والثقافية، لم يطلب منه أحد تحديد الموضوع، أو تقديم عناصره مكتوبة، فكل شيء في تلك الفترة كان انتقاليا واستعجاليا في مواجهة الطوارئ.

في مطار عاصمة العلم والجسر المعلّق، كان في الانتظار سائق يحفظ نصف اسم المحاضر الوافد، ولا يعرف شكله، وهكذا مضت بُرهَة من الزمان كان كلٌّ منهما يبحث عن الآخر، لم يترعج لها الضيف، لأنها كانت أقلّ من فترة الانتظار في مطار العاصمة، ويبدو أنه كان رابع أو خامس شخص يسأله السائق الشاب. هل أنت فلان ؟ حتى وقع على ضالته، واتجه به مسرعا نحو السيّارة، بعد ترحيب طبيعي تتكرر فيه نفس العبارات عدة مرات.

ما أن تحركت السيارة، حتى بدأ السائق يتحدث عن خطورة الطريق، ويذكر الذين لقوا حتفهم في الكيلومتر الثلاثين والخمسين، وعلى مشارف المدينة... على يد الإرهاب، ويصف الاشتباكات الليلية وكأنّه كان يقود المعارك من هيئة أركان عسكرية، كان الراكب يجيب بجمل مقتضبة، مثل : لا حول ولا قوّة إلا باللّه، أو ما هو الذنب ؟ وأحيانا يَردُّ بكلمات لا يعرف معناها هو نفسه !

عندما لاحظ السائق أن صاحبه لا يبادر بالكلام، صمت قليلا وكأنه كان يبحث عن كيفية استدراجه، وبعد لحظات بادره بسؤال عن مسألة الأمن بالعاصمة، وهل يخرج الناس من بيوتهم في الليل في الحيّ الذي يسكن فيه، ولكن الراكب كان دائما يجيب تأدبا بكلمة أو كلمتين ويعود إلى صمته، والنظر إلى الطبيعة حوله، وعندئذ وجّه إليه السائق سؤالا مباشرا : أنا أعمل في إدارة الولاية وقد قالوا لي : إنك كنت مسؤولا في كذا وكذا، لا تخشى شيئا فمن أين أنت ؟ وماذا تفعل الآن ؟

أجاب الضيف وهو يترع سترته في ذلك اليوم الربيعي قائلا : أنا من الجزائر، ومهنتي الحالية في الجامعة. فردّ السائق عليه متباهيا، قل لي أي جامع فأنا أذهب إلى العاصمة كثيرا، وأعرف جوامعها من الحراش حتى باب الوادي، تمتم الضيف متضايقا، وقال : إنه جامع جديد في حالة بناء، إنه ورشة يعرفها الجيران فقط.

لم ييأس السائق، وقال لرفيقه مرة أخرى، أنا عملت بالعاصمة قبل حوالي عشرة أعوام، ولكن لمدة قصيرة، مع قريب لي في باينام (عين البنيان)، وقد وجدت أن عاصمتكم كلها "قبايل" يمارسون المحسوبية، ويتقاسمون الخيرات والمناصب، ويكرهون العرب وأهل ناحيتنا، وأنت طبعا لست من القبائل، فكلامك فصيح، ولا تتحدث معي بالفرنسية.

عندما هم الضيّف بالتوضيح، كانت السيارة تدخل مقرّ الولاية، فقد أوصى الوالي بإحضار الأستاذ الذي شاهد بعض أحاديثه في ندوات التلفزيون، وربما قرأ بعض كتاباته، بعد ترحيب وُدّي، وأحاديث متفرقة ليس لها موضوع محدد على مائدة العشاء، كان معظمها يتعلق بحالة "البلاد" وتنبّؤات خاطفة حول ما سيكون عليه المستقبل القريب، تخلّل كل ذلك أمثلة وأحكامًا قطعيّة عن سيرة بعض المسؤولين السابقين في الولاية، وعلى المستوى الوطني، حاول كل من جهته أن يظهر أنه يعرف بواطن الأمور أكثر من غيره !

وفي لحظة صمت أو فراغ زمني وجّه أحدهم سؤالا إلى الضيف المحاضر قائلا : كيف تفسر يا دكتور ما نحن فيه منذ أربع سنوات ؟ كيف بقي

"المصيبة فلان" و"الكارثة علاّن" واللصّ الأكبر ابن علاّن، والحركي والعميل من جماعة وحلفاء الكابران والأجودان، كيف بقي أولئك الناس إلى الآن ؟ !

ردّ الدكتور بشيء من الحرج قائلا : صدقوني أنا لا أعرف عن سيرة الأشخاص الذين ذكرتموهم أكثر ممّا تنشره الصحف عندنا، والملاحظ أنها لا تقول ذلك الكلام إلاّ عندما يسقط الراكب من فوق جواده، وقيل لي إن المسألة فيها تحرُّش وتحريش، ولا أعرف ممّن يكون التحريش ولا ضدّ من، فليس لي في تلك الأوساط المخيفة أي خيط، وهو في رأيي أوهى من خيوط العنكبوت، فكثيرا ما تَحوَّل سيْل المدح إلى هجاء مُقْذع، وكثيرا ما تحول كبار الهجائين إلى أنصار يكيلون المدح بالقناطير، ومن يطالع كليلة ودمنة يجد فيه لوحات رائعة تنطبق على ما في نفوس الناس من خير، وما يراودها من شرور وآثام، يطلق عليها البعض عندنا في الجزائر اسم "التقرْديش".

ابتسم البعض مجاملة، وادّعى آخرون، لهم صفة تمثيلية شعبية، أنهم لا يعرفون شيئا عمّا حدث بين كليلة ودمنة ! وكان ذلك علامة على امتعاض مُؤدّب.

بعد إفطار الصباح الذي حضره السيد الوالي المهذب، وبعض الوجوه من بينهم أحد الأعيان، وهو مفتش عام للتربية متقاعد، ينوّه في كل مرّة بالضيف الذي وصل أثناء وجوده على رأس القطاع إلى أعلى منصب وبتوقيع منه، ردّ الأستاذ على ذلك التنويه بتواضع طبيعي يقترب من الخجل، وأخذ الحديث مجراه، فقد كانت تلك الزيارة للولاية هي الثانية، بفاصل أقلّ من ثلاثة أشهر، إذ كانت الأولى برفقة وزير استحثّه على مرافقته لحضور مناسبة وطنية، في ذكرى أحد أبطال المنطقة من الشهداء الأبرار، وفي تلك الزيارة الأولى وضعه

المنشط أمام الأمر الواقع، وأعطاه الكلمة، أو على الأصح فرض عليه الكلام، بدون استشارة أو سابق إنذار.

في هذه المرّة، تقرّر أن يقدم الضيف في يوم ونصف ثلاث كلمات في ثلاث دوائر متقاربة، وبصعوبة تمكّن الأستاذ من تقليصها إلى اثنتين، يتوّزع عليهما جمهور الدائرة الثالثة.

كان الحوار في كلتيهما أطول من الكلمة، وكانت أغلب الأسئلة من شبان بين العشرين والثلاثين من العمر، يمكن تصنيفها إلى ثلاثة أنواع، بعضها موجّه في الحقيقة إلى السلطات من أقربها إلى أعلاها، إما للتنويه والزلفى، وإما للاحتجاج والشكوى، وبعضها الثاني يسأل عن أسباب المحنة، ويعيّن المتهمين، أما البعض الثالث فقد وصل به السخط إلى اليأس، وهذا النوع يقدم في الحقيقة تصريحا، أو إعلانا عن موقف، ولا ينتظر أي جواب !

وكان من آخر الأسئلة التي ردّ عليها الوالي نفسه، ما وجّهه شخص في أواسط العمر إلى الأستاذ قائلا : جئت إلى هنا مرّة أولى وتكلمت معنا، فلماذا عدت للمرّة الثانية ؟ أنت من أصحاب المصالحة، وقد ذهبت متخفيا إلى روما، نحن سنقضي على الإرهاب ونعيد حزبك المتواطئ إلى أرشيف التاريخ، وقد أضاف متوجها إلى الجمهور، بينما كان أحد المنظمين يفتكّ منه الميكروفون، ومصيرك أنت وحزبك هو المقبرة ! قولوا لهذا الدكتور إننا نعرفك مع الشاذلي وعباسي ومهري ! قال ذلك بمزيج من التحدي والاستهزاء.

لم يكن شيء من ذلك في محاضرة عن عوامل صمود الشعب الجزائري ومقاومته الطويلة للاحتلال، ارتأى الأستاذ أن لا جدوى من الردّ والتوضيح، فقد أحسّ

أن السيد الوالي الذي يعاني من بعض أعراض السُكّري، قد كفاه شرّه بكلمات صارمة، وهو في انفعال شديد قال الأستاذ وهو يخرج من القاعة : يبدو أن الحمق داء لا دواء له، وأن الفتنة قد أنشبت أظفارها، وأن الانتهازيين هم زبانيتها !

اتجه الأستاذ بعد الغداء مباشرة إلى مطار مدينة العلم مطمئن البال فلم يكن ينتظر من أحد جزاء ولا شكورا، قائلا للمسؤول الأول في الولاية وهو يوّدعه : هوّن عليك ما حدث في قاعة البلدية يحدث أكثر منه أحيانا في مدرجات الجامعة، وفي المساجد وعلى مقربة من المحراب، لا تعتذر إن ذلك الشخص كان مأمورا، وهو ثريّ جديد كما قلت لي، يهذي ليعجب غيره ويحْمي مصالحه، ليقُلْ ما يشاء إن الأمور بخواتمها، فهل يخسر من حزبه هو الجزائر المفكرة والتاريخية ؟ !

أصرّ المفتش العام المتعاقد على تكليف نفسه بالمرافقة إلى مطار مدينة العلم، مع شخص آخر يراه الأستاذ لأول مرة، وبعد كلام عن الطقس، والموسم الفلاحي، ومجاملات ثقيلة، قال المفتش المحترم لصاحبه بصوت أراد أن يُسمعه للمحاضر : ألم أقل لكم بأني سأُفْشل مؤامرات سانت إيجيديو ؟ ! وأردف بقهقهة مكتومة : أنا المفتش فلان، ولن يفلت الخونة والإرهابيون من رقابتنا !

3. المشهد الثالث : من الاحتجاجية إلى الكراهية

ننْقل هذا المشهد عن الجزء الثالث من دراسة للأستاذ صادق هجرس، من الشخصيات السياسية المعروفة، وخاصة على ساحة اليسار الجزائري قبل التحرير الوطني وبعده، واستمر نشاطه السياسي والفكري سنوات بعد استعادة الاستقلال، و لم تتوقّفْ إسهاماته الثقافية إلى اليوم.

نشر السيد صادق هجرس هذه الدراسة في أربع حلقات ظهرت في صحيفة "الوطن" ما بين 29 أغسطس (أوت) وأول سبتمبر 1998، نجتهد في هذا المشهد الثالث في نقل ما يهمنا من هذا المبحث (الصراع الثقافي حول الانتماء والهوية...) بأمانة، وهو يشمل تقريبا نصف الجزء الثالث من دراسته وعنوانها الكبير هو "أزمة حزب الشعب سنة 1949 والراهن الجزائري"(La crise du PPA de 1949 et L'actualité Algérienne).

يقول السيد ص. هجرس ما يلي :

حضرت في صائفة 1991 حفل إعادة دفن رفات المرحوم بناي وُعْلي في مُربّع شهداء حرب التحرير، وإعادة الاعتبار له، وذلك في مسقط رأسه، وهو بلدية جمعة نْ صهاريج القريبة من مَقلَعْ، وقد دعتني لحضور الحفل نفس تلك البلدية التي نظمت الحفل ويُسيطر عليها حزب التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية (RCD) لبَيّتُ الدعوة للمشاركة في مراسيم نقل رفات المرحوم بناي مع آخرين من رفاقه وجمهور غفير ومتحمس.

جرى ذلك الحفل الذي كان كما أشرنا بمبادرة من حزب التجمع (RCD) في المدخل الشاسع لسوق القرية، ولكن الدروس التي نستخلصها من انتهاك تاريخنا وتحريف مجراه، كانت مع الأسف كثيرة.

كان التعلق العاطفي بالمطلب اللساني (اللغوي) يثير حماس الحاضرين، فقد كانوا يتجاوبون مع كل متدخل سواء أقدم نصّا، أم قرأ قصيدة، أم أنشد أغنية، ويبدو التأثر على الجميع كلما تحدث أحدهم عن مناقب "وُعْلي" ولكن

انزلاقات كثيرة أكدت لي أن أمام شعبنا بكل مكوناته الثقافية والسياسية طريقاً طويلاً ينبغي عليه أن يقطعه قبل أن يتجند قاطبة لإنجاز حاجات البناء الوطني في مناخ أكثر انسجاما ومدعاة لاطمئنان الجميع.

غمرني انطباع بأن رسالة الرجل الذي نحيي ذكراه، قد أفرغت من محتواها، وتم تشويهها، لقد حوّلوه إلى نقيض ما كان عليه، قام بذلك أناس لا يرون في هذا التجمع سوى مناسبة لتقديم خطاب ضيق الأفق وشوفيني، يكشف بوضوح عن انحيازاتهم التحزُّبية الضيّقة.

ما ظهر في ذلك اليوم في جمعة ن الصهاريج يبتعد كثيرا عن المسيرات الشعبية التي حدثت قبل عدة شهور في شوارع العاصمة، عندما كانت الحركة البربرية موحّدة ومتفتّحة، تنشر حولها المرح والتفاؤل، وتُوحي بالثقة، لكل الجزائريين.

الحقيقة أنّ الذين كانوا يؤاخذون الحزب الواحد وهيمنة الفكر الأحادي، ويقولون : إنهم من ضحاياه خلال السنوات القائمة، لم يتجنبوا تلك المآخذ نفسها، ولكن هل كانوا على وعي بذلك ؟

لا شك أن البعض كان يعتقد أنه يمارس حقّه في مكافحة تعسّف التيارات الاستبدادية في السّلطة، ومواجهتها بالتحدي والانفعالات الهائجة والعقلية الانتقامية. أما البعض الآخر من الحاضرين، فقد حصر اهتمامه في مجالات تحزبية راهنة، وقاموا بتوظيف ما حدث سنة 1949 -(ما عرف بالتيار البربري)- لأغراض سياسوية، وكأن الأمر يتعلق بافتكاك جزء من التراث، أو اختطافه لغايات عاجلة، وكان من المفروض أن يكون الموضوع هو كيفية الإثراء الجماعي لذلك التراث، انطلاقا من التعرف على إيجابياته وسلبياته.

جئت إلى هذا التجمع على أمل اللقاء بالسيد حسين آيت أحمد، وهو من رفقاء المرحوم سي وعلي من بداية المقاومة الوطنية، وقد خصَّه بصفحات مؤثرة في مذكراته، ولكن عندما لم أره هناك تساءلت بيني وبين نفسي، دون أن أتجرأ على طرح السؤال على أحد :

هل وجهت دعوة لأيت أحمد، إذا كان الجواب بنعم، ألا يكون إشراف التجمع (RCD) قد اضطره للغياب ؟ هل جرت محاولات لإشراك الطرفين (RCD-FFS) في الإعداد لتأبين وعلي ؟

اتضح لي أن حضور المنشقين عن جبهة القوى الاشتراكية وفي مقدمتهم السيد "ياحا" الذي أثار في تلك الأيام ضجة كبيرة حول شخصه، إن ذلك التواجد كان في الحقيقة لإرغام جبهة القوى الاشتراكية على التغيب.

وبالتالي هل يمكن القول بأن تغيب الحزب المذكور آنفا كان انتقاما من إشراك المنشقين عنه ؟

الحقيقة أني لم أجد جوابا شافيا عن التساؤلات السابقة، على الرغم مما أسره في أذني أناس هنا وهناك ! لقد كنت شاهد عيان على خلط متداخل ومؤسف من الأحقاد والضغائن المتبادلة بين الأعراش القبائلية، وكثير من المكر والتحايل المنسوب عادة للمشرق (العربي) الذي ندّعي أننا أبعد ما نكون عنه !

من المحتمل أن المصالح (Services) قد استغلت كل ذلك، وحركته بأصابع خفية، واستفادت منه بدون عناء، إن التركيبة القبائلية الديمقراطية، قد سهلت لهم المهمة، ولا شك أن ذلك المشهد يؤكد من جديد مقولة ابن خلدون بأن المغاربيين لا يستطيعون بناء مشروع مشترك، وتحقيق انسجام مجتمعي دائم.

لقد آن الأوان للتفكير في رواسب الماضي التي تُضْعفنا اليوم، فبعد انتفاضتنا الخالدة عليها أثناء حرب التحرير، ها نحن بصدد العودة إليها، والتراجع إلى عهود التفتت والتجزؤ، وهو ما يطابق مراحل البداوة كما وصفها ابن خلدون في زمانه.

"فرسان مناهضة العروبة" (Chevaliers de l'Antiarabisme).

هل كان مضمون التظاهرة في مستوى الحدث، وما يتطلبه تكريم الشهيد وُعْلي من اعتزاز وتأمل وبعد نظر ؟ لا، لقد حدث العكس تماما، لقد اندفع المنشق "ياحا" في الاتجاه المعاكس تماما لما التزم به الشهيد طوال حياته، من كفاح لتحرير الوطن الجزائري، وهو أمر لا يتنافى في رأيه مع الاعتراف بجزئها البربري.

غير أن السيد "ياحا" تكلم عن جزائر ينبغي أن تكون 100/100 بربرية، بطريقة هي مزيج من الزهو والغطرسة، ليصل في كلامه بوقاحة إلى موقف فجّ وبدائي ضد العروبة (Un antiarabisme primaire et indécent).

لم يكن المنشق "ياحا" الوحيد في التهجم على العروبة، فقد سبقه وسار على منواله، عدد من المتدخلين، ولكن لم يصل أي منهم إلى المستوى الذي تميز به "ياحا" فهو "الفارس" الأول في سباق كراهية العروبة بالطريقة الأكثر انحطاطا وسفالة.

وقد ساهم المشاركون في هذه المباراة، (وبعضهم ربما عن غير قصد)، وتزايد هيجان الجمهور الحاضر في احتفال التّأْبين، ومن المعروف أن المتطرفين من كلا الطرفين، سواء منهم المعادون للعروبة، أو المعادون للبربرية، لا ينتعشون إلا في مثل هذه الأجواء المتعفنة، ليتمكنوا من إشعال نار حرب تافهة ولا وطنية، هي حرب اللغات (La guerre des langues).

لم أندهش لهذا النوع من الانحرافات، فقد تعرفت عليها مباشرة عند كلا الطرفين السابقين وكنت شاهدا عليها، إما علنا وإما على انفراد ولكن نادرا ما رأيتها عند الشيوعيين، وكنت أرجع ذلك إلى صراع الأفكار المكبوت، والذي يظهر أحيانا في صورة انفعالات صاخبة ومتفجرة، ولكني كنت في ذلك اليوم ساخطا على ما سمعته من تصريحات وُثوقيّة مشُوبة بالغرور والخبث وسوء التقدير، في مناسبة هي أبعد ما تكون عن ذلك.

لم أتمالك نفسي، وأخذت الكلمة لأقول بأن بعض المداخلات عن مكان البربرية في بلادنا، لم تكن تنويها بالمرحوم وعلي بل كانت شتيمة له... وقد أحسست بالارتياح، عندما لاحظتْ أن جهور القاعة يتجاوب مع وجهة نظري، التي دافع عنها أيضا اثنان من المحاضرين هما شقيق وعلي وآيت عمران، أما الأول فقد تحدث بالتفصيل عن ظروف ودوافع مقتل أخيه سنة 1957، وتصدى في صخب اللعان الصريح والضمني ضد العروبة قائلا "لا أفهم ماذا يريد البعض ؟ ! " هذه الجملة أوردها الكاتب صادق هجرس بالفرنسية، أما الجملة الثانية فقد رواها بالقبائلية على النحو التالي بالحروف اللاتينية : ياكـْ إنّيغْ أوينْ ذلْ قبايل إثْ ينْغانْ : ("مع أني قلت لكم بأن القبائل هم الذين قتلوه !").

أما الثاني آيت عمران -(وهو الآن على رأس المحافظة السامية للأمازيغية توضيح من المؤلف)- الرجل الذي لم يتخلّ أبدا عن قناعاته، فقد نجح في إيقاظ روح الوحدة الوطنية، وتعبئة الجمهور في ذلك الاتجاه الذي تمنيناه منذ البداية، وختم الحفل بنشيد ألفه قبل خمسين عاما ومطلعه : "غوري يُوونْ أمداكل" أي : "كان لي رفيق".

بقي لنا جميعا أن نتجند للمهمة الأصعب، وهي أن نعمل على توطيد روح ومنطق التوجهات الديمقراطية التي تثري الثقافة وتعزز الانسجام الوطني، وتخلصنا من الانغلاق التمذهبي والعدوانية الانتقامية.

4. البيت الجزائري يصلح أولا من الداخل

على الرغم من أهمية المشاهد والمفارقات السابقة فإنّ الذي ينبغي ملاحظته والاهتمام بنتائجه وآثاره هو أولا ما حدث داخل البيت الجزائري الكبير ونوجز جوانب منه في النقاط التالية :

1. فشلت محاولات تجديد جبهة التحرير كتنظيم حزبي، وكمشروع سياسي ثقافي مجتمعي وديمقراطي، لا ينسحب إلى الماضي ولا يتجاهل تحولات الحاضر واحتمالات المستقبل، ليس لذلك الفشل تاريخ محدد، فهو نتيجة تراكم الأخطاء وفساد التدبير وسوء التقدير في أجهزته وفي الإدارة المنسوبة إليه.

من أسباب إجهاض المحاولات التي بدأت من داخل التنظيم الجبهوي اعتراض الطفيليين وقلّة من المتنفّذين على تحويل الجبهة إلى مخبر مفتوح لحوار الأفكار بسبب التخوّف من توسيع المشاركة في السّلطة والخوف من السّلطة المضادّة (Contre pouvoir) ورفض أنصار النظريات الجاهزة تجديد النظرية السّياسيّة للجبهة والعمل من داخلها ومن خارجها لإضعافها وتصغير دورها بعد الاستقلال وترديد المثالب التي تُروّجها الأجهزة الفرنسية من مذكراتها الكولونيالية.

كان لذلك الفشل عواقب بعيدة المدى بدأت بصراعات القمّة المكتومة والمصحوبة بانفجارات موضعية، تجمعت وأسفرت عن زلزال أكتوبر 1988 الذي أجهز على الحد الأدنى من الإجماع الظاهري في طبقة سيّاسيّة هشة، ولا تستند على مجتمع مدني يصنع المعرفة والثروة، وزاد الطّين بِلّة انعدام طبقة وسطى مستقرة تضمن التوازن الاقتصادي والاجتماعي، ولذلك انطلق عنان التطرُّف لاستثمار كل تلك الاختلالات وليس لتصحيحها.

2. ومهما كانت الأسباب المباشرة لزلزال خريف 1988 ودوافعه، فإن التّعددية التي أسفرت عنه كانت في الحقيقة مجرّد أحاديات متعدّدة مُغلقة، تتسابق في معارضة غيرها وتنبذ من يبدي رأيا مخالفا داخليا، ويفرض الزعماء على الأتباع التقديس لكل أقوالهم وأفعالهم، تحمل تلك الأحزاب شعارات مثل الإسلام واللغة والحداثة والديمقراطية والليبرالية إلخ... القليل منها فحص التجربة الجزائرية واستخلص ملامح فلسفة في الحكم، أو اجتهاد في الممارسة الديمقراطية، والأقل يحمل بذور نظرية في بناء الدولة الديمقراطية وتوطين الحداثة خارج استيراد النماذج الجاهزة عن التعددية السياسيّة والثقافية وكأنها قوانين كونية، وكأن كل المجتمعات عرفت نفس الأحداث وتتماثل في كل أوضاعها السابقة والراهنة.

3. إن تجميد الفكر السياسي لجبهة التحرير جعلها أدنى أداءً عمّا كانت عليه في زمن المحافظ السياسي لجيش التحرير الوطني، وعمّق الهوّة بين أجيال ما قبل الاستقلال وما بعده، حتى أصبحت التحولات الطبيعيّة في فنّ الحياة (L'art de vivre) وهي ظواهر عادية في كل المجتمعات المعاصرة (بعد اختفاء

مجتمعات طبقات العمر البائدة) حالات تمرّد ورفض وعصيان عدمي، تعبّر عنه مصطلحات شاعت في التسعينات من القرن الماضي مثل القطيعة وكسر الطابوهات وهوس الحداثة اللفظية والاستهلاكية.

4. من آثار القطائع بالجملة واللهفة على استهلاك المستورد الجاهز، تفاقم التصنيفات الثنائية المتضادة (Dichotomies) الموجودة في الذهن قبل الواقع، وقد ساهم قسم من الإعلام والخطاب السياسي في إشاعتها واعتبارها بديهيات لا تحتاج إلى تحليل وتدليل، ففي متابعة استقصائية لخمسين دراسة ومقال وتعليق (افتتاحية) نُشرت ما بين 1998 و2001 حول اللغة العربية وما جاء في قانون تعميم استعمالها، لم تخرج عن هذه الموجة التي تخصصت فيها صحف خوّصصت الديمقراطية وروّجت لقاموس الثنائية الانشطارية سوى مقالتين أولاهما للأستاذين بوعمران الشيخ ومحمد جيجلي (الوطن 12-13 جوان 1998) وثانيهما للأستاذين عبد القادر جغلول ومحمد طيبي (يوميّة وهران 28-06-2001).

5. لا يعترض مفكر حر على إبداء الرأي، وحوار الأفكار وحرية التعبير، في مناخ فيه توافق على قواعد التعاقب (Alternance)، لكنّ الذي يثير الانتباه هو تلك الأحكام القطعية التي تجعل من الاجتهاد والرأي قانونا لا يقبل النقد والمناقشة، من الأمثلة على تلك التعميمات المُتسرّعة ما يقوله الأستاذ واسيني لعرج في دراسته المنشورة في صحيفة الوطن (7، 8 جويلية 1998) ومؤدى كلامه : "أن كل الأدب الجزائري... المكتوب بالفرنسيّة خلال سنوات الخمسينات والستّينات الذي يمثل كل مفاخرنا، لم يترجم أبدا إلى العربية في الجزائر، وإنما ترجم في سوريا

ولبنان، ماذا فعلوا -(الكلام موجّه للمثقفين الذين يستعملون اللّغة العربيّة)- لاسترجاع هذا الأدب نحو لغته ونحو بلاده، لا شيء غير الخطاب السياسي الذي لا نجد عند فحصه سوى قواقع جوفاء".

هذا التعميم غير صحيح، إذ من السهل مراجعة كشف طويل لما نقله مترجم واحد هو المرحوم د.حنفي بن عيسى، لمراجعة هذا الحكم غير المنصف.

6. إذا كان هناك من ينساق وراء الموضة وفي اتجاه الريح، فإن هناك أيضا من يدافع عن قناعات أيديولوجية أو مصلحية تنسيه أخلاقيات العلم (Epistémethyque) وتدفعه للعبور فوق الجسر الذي يضمن المصالح وحماية المكاسب، ومحاربة ما يجهل ويكره، وهو ما نجده في النداء الذي وجهه سيد لخضر بومدين من وهران في مقالة بعنوان التعنت غير المجدي والخطير (الوطن 12-13 جوان 1998) يقول في نهاية مقاله :

"أيها الوهرانيون غير البربرفونين، إني لا أتردد لحظة واحدة في إعلان الثقافة واللغة البربرية جزءا من هويتي الوطنية، وبالتالي لا يخطر ببالي بأنه من الممكن منع التعبير عن جزء من هويتي في الحياة اليومية وفي التمثيل الرسمي كما لا يمكنني أن أتصور أنه بالإمكان منعي من التعبير بالفرنسية" وقد لخّصنا أهم ما ورد فيه في المبحث الثاني من هذه الدراسة.

ومن الواضح أن البربرية هنا ليست أكثر من جسر للدفاع عن الفرنسيّة "لغة عمل أو أداة شرعية"، في انتظار أن تكون أيضا وطنية ورسمية، حتى استنتج أحدهم في مناظرة ودّية، أن من أسباب ما تعانيه الساحة السياسية والثقافية في بلادنا هو الخطأ الذي وقع في أول دستور للجزائر المستقلة،

فلو كانت القيادات الأولى واقعية، لأعلنت منذ البداية الفرنسيّة لغة رسميّة، وتخلّصت من الخطاب المزدوج، إنّها اليوم اللّغة الأكثر تداولا حتى في الأوساط الشّعبيّة، أيّا كانت لغة الأم.

7. توصّل الباحثون في علم الاجتماع اللساني إلى تعميمات عن العلاقة بين الألْسُن، قدّمها هـ. بوير (Sociolinguistique 1996 H.Boyer) في التعميم التالي : "يؤدي كل اتصال بين اللغات إلى وضعية صراعية، والصراع حول اللغة يدخل عموما في إطار الصراعات الإيديولوجية السياسية، إن الهيمنة السياسيّة تسير جنبا إلى جنب مع الهيمنة اللّغوية".

إننا نرى أن مدلول الهيمنة في التعميم السابق، هو الاضطهاد والتبعية القهرية، فقد انتقلت حركة التحرُّر الوطني في المنطقة العربية والعالم الثالث من مكافحة الاضطهاد، والتضامن للخلاص من التسلط في الخمسينات والستينات من القرن الماضي، والشروع في التنمية وتأصيل الهوية باجتهادات مختلفة، غير أن حركة التحرر والبناء الوطني تلقّت ضربات قاسية من الداخل والخارج، وتراجعت في المنطقة العربية خلال العشرية الماضية إلى أسوإ مما كانت عليه المنطقة قبل نصف قرن.

نجحت قوى الهيمنة في فرض تبعية طوعيّة، جاءت في سياق الانكسارات المتتالية في مواجهة إسرائيل وفشل كثير من محاولات التغيير وخاصة في المجال السياسي (استمرار الاستبداد والفساد عن طريق النهب والإهدار) والتنمية (الاعتماد على الاستيراد بدل توطين العلم والتكنولوجيا)، وانتهى القرن الماضي بعولمة تشير كثير من الدلائل إلى أن منطقتنا ستكون مجرّد موضوع لها لا فاعلة فيها.

إذا أخذنا بعين الاعتبار كل تلك العوامل، وأضفنا إليها الصراعات البينيّة بين دول المنطقة وهشاشة الجبهات الداخلية وانشغال النُّخب بالخطر الداخلي (الإسلام السياسي، السخط الاجتماعي، الضغط والاستقطاب الخارجي حول حقوق الإنسان، وحق التدخل، وموضوع الأقليات ...) إذا جمعنا كل تلك العوامل فإننا ندرك موجة النفور من مرتكزات الهويّة في الجزائر لدى فئات من النخب وشرائح من المجتمع التي لا ترى أية إمكانية لحدوث تطوّر وتحديث، انطلاقا من الهويّة الوطنية وإيجابيات سجلّها الحضاري، وهو ما نجحت في تحقيقه بلدان أخرى مثل اليابان والصين والفيتنام وكوريا، وهي تجارب ناجحة لا نرى لها مثيلا في كل المنطقة العربية.

لقد عادت النزاعات العرقية والطائفيات المذهبيّة والشوفينيات المحلّية وأصبحت القطريّة الضيّقة لا تهدّد التوازنات الداخلية والتضامن الطبيعي فحسب، بل تشنّ حملات إعلامية سيّاسيّة تغذّيها مخابر وأجهزة متخصّصة في الزعزعة (Déstabilisation) تعمل بتواطؤ مع امتدادها في الداخل لأهداف محسوبة على المدى المتوسّط والبعيد.

هناك فينيقية مبطّنة بالطائفية، وهناك فرعونية تأصيلية لها أيضا ملامح قبطيّة، وفي أكبر يلدان المنطقة مساحة (السودان) وأكثرها فقرا مزيج من القبلية الزنجية والمسيحية والوثنية، وهناك تقوقع أثرياء البيترودولار تحيط به مخاوف أمنيّة، هناك أمازيغيّة انزوائيّة (Isolasioniste) تبحث عن تشدّد قومي وامتداد جيوسياسي (الملاحظ أن وزير التربية الفرنسي الحالي "لانغ" أصدر مقررا لاعتماد القبائلية في شهادة الباكالوريا في فرنسا لأمر في نفسه ولكنه

نسي مطالب جزيرة كورسيكا وبروطونيا إلخ ...) وفي كل المنطقة انكفاء على الداخل وانبطاحيّة (Pleiventrisme) للخارج.

تحوّلت الشرق أوسطية والشمال أفريقية إلى مفاهيم وسياسات مُعتمدة، وما يحدث في المنطقة هو مجرّد أعمال تطبيقية وتمارين تحصلَ من أستاذ الهيمنة ومساعديه على تقديرات متباينة من جيد إلى ضعيف، يعقبه تنازل وهوان، وما حدث بعد 11 سبتمبر في الولايات المتحدة وما وصل إليه الحال في فلسطين يمثل "سَكَانِر" لواقع هزيل تتحوّل فيه النّخب بمختلف ألقاها إلى مجرّد بوّاب لحراسة مصالح بلدان المركز مقابل الحماية أو الرضى أو المعونات، حسب وضعية كل بلد في المنطقة.

5. خلاصة

نستخلص الآن بعض النتائج ونجملها على النحو التالي :

1. تثبت الشواهد السابقة أن العربية لم تكن أبدا لغة أجنبية أو مكروهة في منطقة القبائل، وأن الصراع الثقافي اللساني السياسي لا يتفق ولا ينسجم مع ماضي المنطقة، ودورها في الذّود عن مقومات الأمّة والمساهمة البارزة في إثراء التراث العربي الإسلامي، والاستماتة في الدفاع عن حرية وكرامة الشعب الجزائري في تناغم كامل مع غيرها من مناطق البلاد، في أطوار المقاومة حتى ثورة التحرير، كما يعرف المعايش فضلا عن الباحث أن للمجتمع المحلي القبائلي فضائلَ وعيوبًا لا تختلف عن مسلكية الشعب الجزائري في سائر أنحاء بلادنا.

2. إنّ التغيّر في البنْيات الاجتماعية ومنظومات القيم التي تحدّد مرجعيات الذات المثالية، قد يتبع دورة داخل جيل واحد أو بتعاقب الأجيال، أو عن طريق التثاقف الطّوعي أو السلخ الإكراهي، وقد يتسارع أو يتباطأ لعوامل داخلية أو خارجية، غير أنه من النادر أن يؤدي إلى التخلي الكلي عن مرتكزات الذات المثالية للأفراد والجماعات التي تُوجّه السلوك وتُحدّد معاييره الصالحة لتبرير الفعل والخطاب، وقد أشرنا إلى ذلك في المبحث الأول الذي خصصناه للمسألة الثقافية عموما وبعض جدلياتها في الجزائر.

3. مما لا ريب فيه أن معاداة اللّغة العربيّة والافتخار بمحوها ألفاظا وحروفا (Désarabisation) هو من باب الشذوذ الذي لم تعرفه المنطقة القبائلية، في تاريخها المنقول في الأدب الشعبي والملحمي، وفي تاريخها المدوّن، وحتى في جزئه المنتحل الذي وضعه خبراء الأندجنوفيليا، ولم تتبن مقولاته النخب القيادية الأكثر تمثيلا لمواطني المنطقة قبل الاحتلال وأثناءه وبعده.

4. لا يوجد في الجزائر أقليات عرقية أو دينية أو لسانية مضطهدة بسبب اللون أو العقيدة أو اللغة، ولا ينبغي أن تختلط المفاهيم بالممارسات، فالجهوية ليست نزعة عرقية، بل هي جزء متضخم أو مُتورم من الانتماء الوطني الأوسع وهو موجود على درجات وبأشكال مختلفة في شتى أنحاء العالم يبدأ بالاعتزاز بالعائلة (أو الأسرة) والسعي لترقيتها بالاستحقاق وهو موجود حتى في الدول الأكثر حداثة فإذا تحول إلى "حمارنا الأجرب خير من حصانهم البُراق"، كان ذلك علامة على الريفية والبداوة المتخلفة عندما كانت حدود الأمة، بل العالم هي مضارب القبيلة ومرابع القرية.

إن الذي يحتقر موطنه وأهله لا يمكن أن يرتقي إلى مواطنة تنفع بلاده وشعبه.

5. عادت مسألة الهوية خلال العقد الماضي إلى قلب الأحداث وأخذت أبعادا جيوسياسية، وتحولت إلى صراعات شبه عالمية، وقميص عثمان لنظام القوة العالمي (يسمى النظام العالمي الجديد)، وأصبح العِرْق والعقيدة، والمذهب في نفس العقيدة، مدخلا لتمزيق بلدان وفرض الوصاية على أخرى، وابتزاز ثالثة، وتصفية الحسابات القديمة مع رابعة، وقد خصص الأستاذ نذير معروف من جامعة وهران ومدير مركز البحث والتكوين في جامعة جول فيرن الفرنسية (CEFRESS) دراسة قيّمة لهذه المسألة بعنوان "الهويّة الثقافية والهويّة الوطنية في الجزائر والمغرب (العربي) (N. MAAROUF 1999) وأوضح أن بذور الصراع حول الهويّة واللسان في أوروبا هي فتائل في حالة كمون، وأن من عوامل بناء الهويّة الوطنية في أقطارها الغربية والشمالية والشرقية هو التذكير بالخطر الإسلامي من الجنوب في الأندلس، ثم التهديد العباسي من الشرق، ثم الاقتحام العثماني على ضفاف الدانوب.

1. نحن على يقين بأن ساحتنا الوطنية ليست في حاجة إلى شحنها بجدل إضافي في وقت تتبارز فيه خطابات التخندق وحرب المصالح (بالدولار والدينار) والطموحات الشخصية والاستدراكية عن طريق التأليب والتحزيب حول اللغة والثقافة والتربية وديننا الإسلامي الحنيف الذي يتعرض للإفساد والانتقام والتشويه من الداخل والخارج.

سبب تحاشي الجدل اللعاني، هو أننا لا نرى أيّة فائدة في المدى القريب والمتوسط في إضعاف الدولة الجزائرية ومؤسسات الجمهورية، ولا نجد أيّ

مكسب للديمقراطية والتعدّديّة بالحطّ من معنويات الأمّة، وتفكيك التضامن والانسجام في مجتمع يطمح لتأسيس الحداثة من داخله أولا، وعن طريق التبادل المتكافئ مع الثقافات الأخرى ثانيا، وتوطين المعرفة والتكنولوجيا مصدر الثروة والرفاهية والطريق نحو المكانة والمهابة ثالثا، فلم يتمكّن أي مجتمع من تحقيق ذلك في جحيم التناحر والإقصاء المتبادل والعدمية.

7. إنّ توفّر عوامل التضامن والانسجام في المجتمع الجزائري القديم والحديث، لا يُجيب وحده عن المفارقات الحالية مع ذلك الماضي، وخاصة فيما يتعلق بالإسلام واللّغة العربيّة ولذلك لا بدّ من التعمّق في دراسة دور النخب الجزائرية وتاريخ الأفكار التي تبنّتْها ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر على الأقل، وإعادة التفكير في مهام الدولة ذات الأولويّة وخاصة مهمّة الإدماج الثقافي الاجتماعي الذي لا يُلغي الثقافات الفرعية (Subcultures) ولا يؤدي إلى المساواة البدائية (égalitarisme primaire)، بل ينبغي أن يعمل عن طريق مهمة أخرى أساسية للدولة هي الرقابة الضبطية (Régulation) للحيلولة دون انفراط المجتمع، وانحلال التضامن بين الطبقات الاجتماعية، وتقريب الثقافات المحلية من المدار الأصلي لها وهو الثقافة الوطنية الشاملة والمُوحِّدة وهو ما تفعله البلدان الديمقراطية جدّا حتى مع الجاليات الأجنبية من المهاجرين الوافدين إليها.

8. الوطنية الشاملة لا تتناقض مع بعد الجزأرة الأساسي فهي أقرب إلى الانتماء الأروبي الذي لم يتشكك فيه القادة والمفكرون حتى في أحلك الحقب التاريخية (الحرب الكونية الأولى والثانية)، ونحن على يقين بأن

الوطنية الجزائرية ستربح وتزدهر، إذا تجذّرت ثقافيا وابتعدت عن المعالجات الظلامية والمتخلفة ومنها تقطيعها كما يقول عبدو (ب) إلى شرائح (L'Algerianite en tranche، الوطن 24-04-97).

أين نحن اليوم من ذلك التحالف الاستراتيجي الذي التقت فيه الأجنحة الثلاثة للوطنية الجزائرية (حزب الشعب-حركة الإصلاح-البيان) لهزيمة الكولونيالية ومعها اليأس والانفراط ؟

ألا تتفكّر نخبنا القيادية في الأحزاب ومنظمات المجتمع المدني وصُنّاع الرأي العام في وسائل الاتصال والتبليغ أن أسباب محنة الأمس، وهي التخلف والفرقة وتحريش الأجنبي التي كلّفت شعبنا ملايين الضحايا والشهداء، وقرنا وثلثيْ قرنٍ من الاستبداد والإجرام الأكبر (الكولونيالية)، إن تلك الأسباب هي نفسها التي تُكشّر عن أنيابها اليوم، وتسْحب بلادنا إلى أسفل نحو الدمار الذاتي ؟

من المستفيد من التناحر وسفك الدماء والحطّ من شأن الجزائر ؟

هل هم طبقة من المجتمع ؟ أم أقلية فيه ؟ أم تشكيلات تحمل عناصر تجريديّة ومنتقاة لمشاريع يكون فيها المجتمع مجرّد جثة توقّف ماضيها التاريخي، وانفصل حاضرها عن أي مستقبل ؟

لكل أمّة ثوابت قوّة معنوية (Constantes de puissance)، لا تتخلّى عنها في السراء والضرّاء، هي وقود الوطنية (Patriotisme) وضامنة وحدة وتجانس المجتمع، وثوابت القوّة المعنويّة في بلدنا هي عقيدتنا السمحاء، وثقافتنا العربية الأمازيغية بلا تحزيب ولا إقصاء، وتعلُّق شعبنا بالحرية والتقدم.

ليست هذه المعاينة مسلمة ذهنية، إنها إحدى خلاصات تجربة شعبنا التاريخية، لا تؤثّر على ثباتها وصدقها شعارات حزبية أو تظاهرات عروشيّة أو ابتزاز باسم المواطنة التي لا تكون مواطنة إلا إذا توزّعت بالتساوي على كل الجزائريين.

الامتياز الوحيد هو الذي يفرضه إتقان الواجبات في أي موقع، والتنافس الديمقراطي في توسيع مجال الحريّة والرفاهية والعمل على توطين العلم والتكنولوجيا والإبداع، والزيادة من ثروة الجزائر، والمساهمة في استحقاقها للاحترام والمصداقية بين أُمم العالم.

المبحث الخامس

العالمية والعولمة الثقافية

ثروة الإنسانية في التنوع والخصوصية

العولمة الثقافية "المدلول والمسار"

1. العالمية والعولمة الثقافية.
2. الثقافة واللغة والمجتمع.
3. هل للثقافة خصائص عامّة.
4. الصناعات الثقافية مقاييس السوق والربحية.

الخصوصية الحضارية والسلعة الثقافية

1. العولمة الثقافية : البدايات والوسائط.
2. الوسائط ناقلات العولمة الثقافية بقيادة التليفزيون.
3. دور الدولة في سياسة واقتصاديات الثقافة.
4. العولمة الثقافية وردود الثقافات المحلية.
5. العولمة الثقافية والذاكرة الاستعلائية.

من الحق في الاختلاف إلى اللجوء الثقافي

1. العولمة ومصير المطالبة بالعدل والاستثناء الثقافي.
2. اعتراضات النخب الغربية على الثقافة التّجارية.
3. هل وراء اللجوء الثقافي إلى ثقافات أخرى قنوط أم تبرير ؟

العولمة الثقافية : المدلول والمسار

تتطلب متابعة وتحليل الصراع الثقافي في الجزائر من خلال الصيرورة التاريخية والمجتمعية، وكما هي عليه اليوم، وضع مجمل المسألة الثقافية في منظور أوسع، على ضوء الأدبيات الغزيرة، وخاصة منها المتدفقة من داخل نظام القوّة -(النظام العالمي)- الأروأمريكي صاحب اليد الطولى في دفع وتحريك أمواج العولمة والشمولية.

المنظور الأوسع هو صيرورة أخرى هي أيضا تاريخية أسّست العولمة في ميادين الاقتصاد والسياسة والثقافة... وفق حركيّة تطورية اتجهت منذ عدّة قرون أولا من المركز الأروبي ثم الأمريكي نحو الأطراف (بقية العالم)، حيث إنّ الاتجاه المعاكس (من الأطراف نحو المركز)، هو في الحقيقة منعدم أو ضئيل جدًّا.

1. العالمية والعولمة الثقافية

نقصد بالحركية التطورية تلك العملية القديمة والمتواصلة إلى الآن، اقترنت في بدايتها بالثورة الصناعية وربّانها الماهر المتمثل في الثورة العلمية والتكنولوجية، والانتقال التدريجي لعشرات السنين نحو الديمقراطية.

تختلف تسمية ذلك الرُبّان من باحث إلى آخر يطلق عليه البعض اسم الكهرباء والمحرك الانفجاري ذاتي الدفع، ويختار البعض الآخر وسائل الاتصال

ويعتبرون الربّان هو القطار والمطبعة والتلغراف... ويخلع البعض الآخر صفة الربان على المكننة (Mecanisation) التي سمحت بسرعة إنتاج السلع وتوفير الفائض، ومن ثمّ البحث عن الأسواق الخارجية.

لا يهمنا في هذا السياق الانحياز إلى واحد من الربابنة، وتسجيل الاعتراف بالأب الشرعي للعولمة، فأغلب الظن أن لها شجرة عائلية متعددة الجذور، تنتمي كلها إلى الصناعة والتقانة (التكنولوجيا)، ولكّننا نبدأ بالملاحظات التالية، بهدف تحديد مجال انتشار المفاهيم التي "تتميّع" بسبب استعمالها الواسع، فيما لا يعدّ ولا يحصى من السياقات :

1. إن العولمة ليست هي العالمية (Universalité)، ولكنها لا تحدث خارجها، تشمل العالمية كل روائع التراث الإنساني وما يسمى عجائب الدنيا، من الفنون والآداب والعلوم والمآثر. إن " جمهورية " أفلاطون و" كليلة ودمنة " وألف ليلة وليلة والأهرامات وبرج إيفل وقصبات الجزائر وتونس والمُتوّجين بجائزة نوبل والأوسكار... وأصحاب الأرقام القياسيّة في كل شيء من المباريات الرياضية إلى سجل "غينز" للعمالقة والأقزام، وغير ذلك، يطلبون كلّهم العالمية، أي دخول ذاكرة الإنسانية جمعاء، والخلود في تراثها العام والمشترك، وبالتالي من حق أي فرد أو جماعة الاستفادة منها والتمتّع بها، هذا من الناحية المبدئية أما من الناحية القانونية (السيادة وحقوق الملكية)، فإنها تنسب لبلدان وأشخاص يملكون حقوق التأليف وبراءات الاختراع لمدة معّينة ...

2. غير أن العالمية لا تخرج عن العولمة، فكل تلك الروائع والعجائب، تنسب لثقافات وحضارات، وجامعات ومراكز بحث ودول وأنظمة، تستعملها هي أولا،

للترويج لمكانتها، أو تصدير صورها الملمّعة، والتأثير فيما حولها، وحتى البعيد عنها، بل إن الجوائز التكريمية العالمية مثل "نوبل" للعلوم والآداب، السويديّة الأصل، هي مُعولمة من المركز نحو الأطراف.

3. ظهر ذلك جليا في أيام الحرب الباردة، عندما أغدق خلفاء المرحوم "نوبل"، جوائزه على أدباء موجة التمرد والاحتجاج في الاتحاد السوفياتي، وهو ما يفعلونه الآن تجاه المقربين منهم في الصين، وشخصيات من الشرق الأوسط (السادات – شيمون بيريز ...)، وكل الذين خدموا سياساته بتفانٍ، ولا يعني ذلك أن من بين أدباء وعلماء موجة الاحتجاج، أو بعض الشخصيات المنفية خارج بلدانها من لا يستحق الامتياز والتكريم العالمي، إن استغلال ذلك التكريم من قبل القوى المهيمنة، هو فقط موضوع التّنبيه والتجريح.

4. العولمة تستغرق العالمية وتشملها، لأنها مفهوم مّطاط (Elastique)، يتضمن السّيولة في مجالات الأفكار والمعلومات، والمنتوجات السّلعية، بما فيها الصناعات الثقافية، والقدرة على التأثير السياسي والمالي، (مؤسسات بروتن وودز، والهيئات الدولية، بما فيها القضاء الجزائي الجديد TPI في لاهاي).

أما الشمولية (Globalism)، فهي من اختصاص الأحادية القطبية التي تقود كوكب الأرض–الولايات المتحدة–التي تُسمي نفسها بالفعل المجتمع الشامل (Society Global)، أو المحرك الأساسي لاتجاهات العولمة بمعناها السّياسي والاقتصادي (المالي) والثقافي منفردة، أو بالاشتراك مع امتدادها في الاتحاد الأروبي وشرق آسيا (اليابان والنمور الخمسة).

5. من الواضح أن نشاطات العولمة والشمولية ذات طابع استدراجي، أي إن الداخل فيها مولود جديد ومعمد حسب طقوس "الدين" العولمي، والخارج منها مفقود ومنبوذ في خيمة معزولة، وأحيانا داخل منطقته الجغرافية الحضارية، (كوبا – أفغانستان – العراق ...).

6. يتوزّع الرضى والتعميد داخل العالم الثالث ببلدانه الأقل نموا والمرشّحة للنمو (Emergents)، حسب نقاط الامتحانات والتمارين المنزليّة التي تعطى لكلّ بلد من قبل هيئة من مفتشي العالم وإدارته المركزية، وهي عبارة عن لجنة مديرة (Directoire) تتكون من السبعة الكبار (G-7)، وهيئات الظلّ في الشركات المتعددة الجنسيات.

العولمة الثقافية وليمة أم اقتحام ؟

الغاية من التعرّف على مجال انتشار المصطلحات السابقة، هو الوصول إلى مدلول إجرائي يقلل من التجريدية المحيطة بها في الاستعمال الشائع، والتذكير بأن العولمة ليست عملية مؤقتة أو سطحية، بل هي موجة الأعماق، لا فائدة من أسئلة الحيرة والارتباك التي تتردد حولها هنا وهناك، من نوع : هل ندخل العولمة أم لا ؟ لماذا نرفض العولمة ؟ ولماذا نقبلها ؟ وكأننا أمام مأدبة أو حفلة "فانطازيا" ينتظر صاحبها أن نستجيب لدعوته واستضافته لنا (!)

إن الأسئلة الجديرة بالطّرح هي : أين موقعنا في موكبها ؟ وما إسهامنا فيها ؟ وإذا تأثّرنا بمضاعفاتها، هل بالإمكان أن يكون لنا تأثير فيها، انطلاقا

من ذخيرتنا الحضارية، والفُرص المتاحة لنا، وليس "بالعنتريّات" (نسبة إلى عنترة وأشعاره الافتخارية) ؟

إذا كنّا لا نساير العنتريات الكسولة، وهلاوس اليقظة المستعملة هنا وهناك كضمّادات لتسكين هوان التخلف والواقعية الانبطاحيّة، فإننا أيضا غير مقتنعين بالإجابات المتسرّعة واليائسة عن الأسئلة الأخيرة، وذلك انطلاقا من فكرة الدورة الحضارية، أي سلسلة الانطفاء المؤقت ثم العودة من جديد إلى ساحة البناء الحضاري، كما برهن على ذلك كثير من فلاسفة التاريخ، نذكر منهم أرنولد توني وقبله عبد الرحمن ابن خلدون، أولهما من الغرب المزدهر، وثانيهما شاهد على الانحدار في حضارة كبرى أصابتها حُمّى الفتن، ووجدت نفسها في غيبوبة ألقت بها في غياهب التخلّف وأعادتها إلى أدنى ممّا كانت عليه بكثير.

يسمح التمهيد التوضيحي السابق، بمتابعة بعض ظواهر ثقافة العولمة والعولمة الثقافية، والنظر فيما أسميته أبْجدياتَها الواضحة للعيان وتحاشي ما أمكن تعقيداتها الفلسفية والسياسية. إن عولمة الثقافة تعني ببساطة سهولة تنقل المنتجات الثقافية عبر العالم، وما يحدثه التلقي من ردود أو استجابات متباينة يرى فيها بعض الساسة والمفكرين تباشير عالم "يدمقْرط" (Se democratise) في إطار ثقافة كونية بلا حدود ولا سدود ليصبح كما قال ماك لوهان (M.Mc Luhan) قرية كونية واحدة.

بينما يُحذّر آخرون من مغبّة العولمة الثقافية، ومضاعفاتها على الهويات الوطنية، ويستشهدون لتأييد رأيهم باحتدام الصراع في نهاية القرن العشرين بين مجموعات

تعايشت مدة طويلة في أمن وسلام، بمنْأى عن التعصُّب والكيطوية، وبما تعانيه مجموعات الهجرة أو "الدياسبورا"، أينما كانت في القارات الخمس، فقد أصبح الدفاع عن التقاليد والخصوصيات الثقافية مطيّة للصراعات الدموية، أو سببا مشروعا لها، كما أصبحت الهوية نفسها مرادفة للعرق، ومبررا كافيا وقادرا على التجنيد لدفع كتل بشرية نحو العنف بكل أشكاله.

الاتجاهان السابقان موجودان بدرجات مختلفة في كل بلد، وفي العالم بأسره، فما حدث في "سياتل" وطوكيو وكيبك (كندا)، وفي أجزاء من البلدان التابعة (النامية)، يشير إلى اعتراض على العولمة، وما ظهر من مضاعفاتها السلبيّة.

وراء الاعتراض كثير من منظمات المجتمع المدني القويّة في الغرب التي افتكت القيادة من أحزاب اليسار وأقصى اليسار، المصابة حاليا بما يشبه الكُساح، ولعل السبب في ردود الفعل الباهتة في منطقتنا العربية والإسلامية، هو ضعف منظمات المجتمع المدني، والهامش الضيّق المتاح لها من قبل السلطّات، وهي سُلطات في عدد من بلداننا تتراوح بين هاجسها الأمني، والانبطاح الكليّ.

أما الحماس للعولمة في مظهرها الاقتصادي الثقافي فتقوده بعض النّخب الفكريّة والتكنوبيروقراطية، في القطاعين العام والخاص، وطبقة رجال الأعمال، وقسم من النساء والرجال المؤثرين في الرأي العام، عبر وسائل الإعلام وجمعيات المجتمع المدني، الوثيقة الصّلة بأرباب العمل (الباترونا) التي تربط في خطاها بين الخروج من الكساد الاقتصادي والتخلف الثقافي، وبين العولمة التي تُسمّيها أحيانا بأسماء مستعارة مثل الانفتاح وكسر احتكار الدولة والإنعاش إلخ ...

وتلطّف أحيانا أخرى من مضاعفات العولمة، بالتبشير بغد أفضل، وعهد جديد، أو بالمرافعة عن الدولة والتأكيد على أنها لا تستطيع القيام بمهامها في كل القطاعات، أو أن خزائنها فارغة، وقد ظهرت في السنوات الماضية في الجزائر، دعوة لخوصصة مصالح الأمن والبلديات والموانئ والمطارات.

وفي المجال الثقافي فإن الهجوم اللاذع على التليفزيون وتسميته باليتيمة والعقيمة والأحادية (l'unique)، ليس فقط نقدا لبرامجها أو لضعف المهنية فيها، إنه دعوة لعولمة أكثر من داخل ذلك الوسيط الإعلامي الثقيل، أو بيعه في المزاد، أو السماح لرأس المال بالاستيلاء عليه، أو تمويل وسيط آخر مواز أو بديل في رسائله الإعلامية وتوجّهاته الثقافية، وخاصّة فيما يتعلّق بالهوية الوطنية.

2. الثقافة واللغة والمجتمع

جرت العادة في الدراسات التقليدية (Scolastiques)، أن يقترح الباحث تعريفا يشترط فيه أن يكون جامعًا مانعًا للبحث موضوع اهتمامه، وتقترح المداخل الحديثة، ما يسمى الحدَّ الإجرائي، أو ضبط المنهج وأدواته.

وفي الدراسات الأحدث، فإن البديل عمّا سبق هو المفاهيم والكلمات المفتاحيّة (Key words) التي تعني ضبط العملة المستخدمة في مجال بحثي محدّد، بعد أن تبيّن أن الرسوم والحدود بين علوم الإنسان والمجتمع من جهة، والعلوم الدقيقة والأداتية (الرياضيات – الإحصاء – الحوسبة ...) من جهة أخرى، ليست فواصل قطعية من المحرم احتيازها، فهي تتقاطع وتتداخل، ويستفيد كل منها مما يحدث من تقدم لدى جيرانه في شجرة المعرفة بالإنسان والطبيعة والعلاقات بينهما.

ألم تنشأ كل العلوم في حضن أمها المعطاء : الفلسفة ؟ ألم يعتبر القدماء من عباقرة الحضارة العربية الإسلامية الأدب، هو الأخذ من كل شيء بطرف ؟ وذلك التعريف قد لا يعني الموسوعيّة بقدر ما يعني المقاربات المتعددة الاختصاصات (Multidisciplinaires) المطلوبة اليوم في كل ميادين المعرفة.

تعتبر الثقافة من بين المفاهيم التي حظيت بعشرات، بل بمئات التعريفات فقد أحصى الباحث الأمريكي في الثقافة والشخصية وولكر أولبرت 1934 (W.Allport) 340 تعريفا اقترحها فقط الباحثون الذين يستعملون اللّغة الإنكليزية، وارتأى أنها تدور كلها حول تعريف سابق اعتبره أباها أو أصلها كلها قدّمه "أ.تايلر" 1871 (E.Taylor) ومؤداه أن الثقافة مرادفة للحضارة عند ملاحظتها في الراهن، وتختلف عنها عند تخصيصها بسياق تاريخي متعدد المجتمعات وعندئذ يصبح مجالا أوسع حضاريا (ERE CIVILISATIONELLE)، فقد تكون في مجتمع واحد عدة ثقافات خاصة بالطبقة أو المهنة أو الريف أو المدينة، أو الخصوصية النوعية لما يسمى الثقافات الفرعيّة subcultures، ولكن لا يكون في المجتمع الواحد عدة حضارات، أي سياقات حضارية متباينة لأزمنة متباعدة في نفس الوقت.

تعني الثقافة حسب تعريف تايلر الآنف الذكر، ذلك "الكلّ" المعقّد الذي يشمل المعارف والمعتقدات والفنون والقوانين والعادات والمعايير الأخلاقية، وكل المهارات (التقانات أو التكنولوجيات) التي حصل عليها الإنسان باعتباره عضوا في المجتمع.

الثقافة إذن هي أشبه بخريطة يدوّية، أو بوصلة يستعملها الأفراد كلّ بطريقته الخاصة، وحسب الموقع الذي يوجدون فيه، أو يتحركون منه أو إليه، بدونها

لا يعرفون أين هم، ولا إلى أين يتجهون، وكيف يتصرفون مع بعضهم البعض، وإلى أيّ حدّ يتشابهون أو يختلفون مع أفراد في مجتمعات مغايرة.

تتصّدر هذه المسائل مباحث العلم الاجتماعي من القديم وإلى اليوم، تحت عناوين مثل المكانة والدور STATUT-ROLE والوظيفة، والتثاقف ACCULTURATION والنمط MODEL والشخصية القاعدية أو النواة الثقافية للشخصية (Cultural Background) الذي يلقى اهتماما كبيرا عند الباحثين الأمريكيين المهتمين بالامتزاج والتقاطع بين الثقافات (CROSS-CULTURAL).

إذا كان لا بد من تعريف إجرائي، فإننا نميل إلى اقتراح الأستاذ عيسى بلاطة (من معهد الدراسات الإسلامية، جامعة ماك جيل، كندا)، ومؤدى الاقتراح "أن ثقافة أيّة مجموعة بشرية، هي حصيلة تجربتها في الزمن، فإن هذه المجموعة إذا تحركت في الزّمن من جيل إلى جيل، فإنها تقابل باستمرار حاجات جديدة تُمثّل تحدّيا لها، واستجابة المجموعة للتحديات تشكّل خبرتها في الواقع، وهذه بدورها تضيف إلى ثقافتها ...، وهكذا فإن الثقافة تتغيّر باستمرار، وتقيم مواءمة بين المؤسسات والمعتقدات والقيم الخاصة بالمجموعة وبين الحاجات المادّية وغير المادّية المتجددة أبدا ...، وقد تسمح بعض الثقافات بمدى من التنوّع أكثر من غيرها في إطار وحدتها دائما، ولكن من الصعوبة بمكان، أن توجد أية ثقافة تتّسم بتجانس كُلّي وجامد (أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي، ندوة الكويت أبريل 1974).

من الصعب "وَضْعَنة" (positivisation) ما بين الحالة الراهنة للثقافة، أي : التي تسبق تغيُّرها، وما يأتي بعدها، وهو ما يسميه عيسى بلاطة "التحرك في الزمان"

وكيف تتحوّل إلى خبرة في الواقع، ثم تدرج لدى جيل لاحق في باب العادات والتقاليد، ووراء صعوبة "الوضعنة"، أن الباحث هو نفسه ملاحِظ (بكسر الحاء) وملاحَظ (بفتح الحاء) ولاشك أن الفصل بين الحالتين مسألة نسبية جدا.

إذن لامناص هنا من رصد المنتوج الثقافي، بدل الثقافة كمعطى ذهني خارج عن حركية الواقع المجتمعي، وهو ما يسمح بتمييز المنتجات الثقافية عن غيرها من أشكال الإنتاج، بواسطة طريقة التبليغ التي يتضمنها مصطلح العادات والتقاليد، وهي كل ما ينتقل من الماضي إلى الحاضر، ويبقى مؤثرا ومقبولا من قبل المتلقّين، وعلامة تقبله هي مدى الحرص على تبليغه من جيل إلى جيل، "ج. فارنيي العولمة والثقافة" 1999 (J-P. Warnier : Mondialisation et culture).

تحدث عملية التبليغ في مؤسسات المجتمع المختلفة عن طريق التطبيع والتربية، وما يعرف في المجتمعات الأقل تعقيدا بشعائر المرور (rites de passage) من مرحلة من العمر إلى أخرى، وتزيد المجتمعات المصنّعة بتأثرها الكبير بظاهرة انتشار الصناعة، والتقانات المتطورة للتبليغ السريع، وانتشار المضامين الثقافية على أوسع نطاق، داخل المجتمع نفسه، وإلى المحيط الخارجي، وهذه القدرة على التبليغ والانتشار، هي أحد عوامل تسريع التحول والتغيير، وتدرّجه في الشدّة والعمق من الريف إلى المدينة، وقد يؤدي "الاقتحام" المكثّف للتغيير إلى صراعات بين الأجيال، أو حجب جزء من الثقافة التقليدية في انتظار انقراضها، أما شطب ثقافة قوم عن طريق الاقتلاع، فإنه كما يقول "سيمون بوليفار" الأب الروحي وقائد حركة التحرر في أمريكا اللاّتينيّة : "لا يحدث أبدا بدون حريق".

ينطبق التوصيف السابق على مجتمعات عادية، لم تتعرض لصدمة الاحتلال وللوضعية الكولونيالية، لأنه في الحالة الأخيرة يكون للثقافة وظائف وصيرورة مغايرة في مواجهة حالة طارئة من خارج المجتمع، حيث يكون الصراع ليس بين الثابت والمتغير داخليا، وإنما بين كليهما معا من جهة، وضغط الوضعية الكولونيالية من جهة أخرى، وقد أشرنا عند الحديث عن اتجاهات النخبة في القرن العشرين إلى تباين أداء المرجعيّات الثقافيّة قبل، وبعد الثورة الجزائرية.

3. هل للثقافة خصائص عامة ؟

إذا غضضنا الطّرف عن العقبة المنهجية المشار إليها آنفا، وقلنا بإمكانيّة رصد الظواهر الثقافيّة من طرف ملاحظ استمد استعداداته وتوجّهاته وقيمة من تلك الثقافة نفسها، أو من قبل ملاحظ آخر متأثّر بدوره بنمط ثقافي مغاير، يحمل المؤثرات السابقة التي تتحوّل عند الناس العاديين وعند العلماء إلى مرجعيّة معياريّة، لا سبيل إلى وضعنتها، إذا تجاوزنا كل ذلك، فإننا نجد أن للثقافة جملة من الخصائص العامة نشير إلى أهمها فيما يلي :

1. توجد في كل مجتمع ثقافة أصليّة تحدّد ملامحه الأساسية، لها بعد تاريخي ومجال جغرافي، فلا يمكن أن تنتقل العادات والتقاليد واللغة والقيم من سلف إلى خلف في فراغ، أي خارج المجتمع الذي يُغذّيها، وبالتالي فإنّه لا يوجد مجتمع بلا ثقافة، ولا ثقافة بلا مجتمع.

2. تدخل الثقافة في أوساع أو كيانات جغرافية تاريخية، تزداد تمايزا كلما ابتعدت في التاريخ وتجزّأت جغرافيا، إذ نجد في أوربا مثلا منبعا ثقافيا تتبناه

كل بلدانها هو التراث الإغريقي الروماني، والمسيحية التي تدين بها الأغلبية الساحقة من سكانها، ولكن ذلك المنبع يتفرع إلى جداول متمايزة، وبالتالي فإنه من الصعب الحديث عن ثقافة أروبية وكأنها كتلة واحدة متماثلة، ونفس الخاصيّة السابقة تنطبق على العالم العربي الذي ينتمي تاريخيا إلى ثقافة واحدة، تجزّأت وظهر فيها الطابع المحلي في كل قطر على حدة، وقد حاول ف. بروديل متابعة المنبع والتجزؤ في دراسته "لأجرومية الحضارات" وطبّق ذلك على حضارات الصين والهند وإفريقيا السوداء (F.Braudel) (Grammaire des civilisations).

3. تتميز الثقافة في عصرنا الراهن بظواهر الصراع بين الثقافات المحليّة والثقافات عبر الوطنية (transnationales)، ولا تقتصر المحلية على التواجد في حيّز جغرافي ثابت، فهي تتجاوز مكانها الأصلي، كما هو الشأن في جاليتنا بالمهجر التي تتمسك بوجه عام حتى بعد الجيل الثالث بثقافتها الأصلية وتنقل نفس العادات نحو بلد الهجرة، ولا علاقة لذلك بمسألة الاندماج(intégration)، لأن الجاليات اليهودية مندمجة في مختلف نشاطات بلدان الهجرة الكثيرة، وهي متنفّذة، ولكنها ثقافيا متمسكة بتقاليدها الراسخة.

4. إن الكيان الاجتماعي السياسي الأكثر تأثيرا في الثقافة، هو ما يسمى الدّولة الأمّة (Etat-Nation) الذي قد يجمع داخله مجموعة واحدة تنتمي إليه سياسيا وقانونيا (يعني من مواطنيه)، وقد تنتمي إليه ثقافيا مجموعة أو أكثر متواجدة في إقليم سياسي آخر، يأخذ ذلك الانتماء مبررّات سُلالية أو عقيديّة كما هو الحال بالنسبة لليهود والصرب (الأصل السولافي) والجرمان وسكّان كبيك الكندية،

وقد يكون الانتماء ثقافيا بحتا موزعا على كيانات مستقلة، ولكنها تلتقي في تبني لغة مشتركة وتراث واحد، كما هو الحال في الأقطار العربية.

1. إن اللغة خاصية المجتمع فلا يوجد مجتمع بدون لغة ولا توجد لغة ليس لها مجتمع وعلى الرغم من أن الثقافة ليست كلمة مرادفة للغة، فإن بينهما وشائج قربى وتلازماً، فإذا كانت اللّغة لا تستغرق كل أشكال التعبير الثقافي، فإنه لا توجد ثقافة بلا لغة، ولا تعيش أية لغة، أو على الأصح لا توجد أصلا، إذا لم يكن لها ثقافة مكتوبة أو على الأقل شفهية.

2. تظهر أهمية التلازم بين اللغة والثقافة في البلدان التي تستعمل أكثر من لغة واحدة منها أو أكثر أصلية، إلى جانب لغات تنتمي إلى ثقافات أخرى، وهو أمر يؤثر في المجال الإدراكي للسامع أو المتلقّي، إذ أن التخاطب الشفوي بالخصوص يتمّ عن طريق غلق الفراغات، أي فهم مقصود المتكلم أثناء حديثه، وتلك وظيفة المجال الإدراكي التي يهتمُّ بها علماء النفس اللغوي، وتتمثل تلك الوظيفة في أننا لا نسمع إلا 70 % على الأكثر مما يقوله لنا المخاطب، ونكمل الباقي من سياق الكلام.

يعرف المترجمون بوجه خاص، أهمية اللّغة وعلاقتها بالثقافة، فمن النادر أن يتقن الشخص لغتين بثروهما الثقافية بدرجة متساوية، مما يجعل نقل المُصنّفات العلمية والأدبيّة والفكرية من لغة إلى أخرى، عمليّة شاقّة تتطلب الاطلاع على الثقافة المنقول منها، والثقافة المنقول إليها، فهناك تعبيرات في لغة ليس لها مقابل في لغة أخرى، وهناك كلمات تحمل شحنة تعبيرية خاصة لا وجود لها في نظيراتها من اللغات الأخرى.

3. أدى تزايد التبادل التجاري والمالي والسياحي في داخل الدول المصنعة، وبينها وبين بلدان العالم النامي، إلى تسابق الدول المتفوّقة اقتصاديا على توسيع نفوذها الثقافي وبالتالي لغتها، إذ أن انتشار لغتها خارج حدودها الإقليمية، يقدّم لها تسهيلات كبيرة للسيطرة على الأسواق، ولذلك يطلب من رجال المال والأعمال المعنيّين بالتجارة الخارجية وإطارات قطاع السياحة أن يكونوا مزدوجي أو "مثلّثي" اللغة.

4. الملاحظ أن بعض المجموعات اللسانية تفقد الأعضاء الناطقين بها لعدة أسباب منها :

أ- إن وجود لغات كثيرة في مجموعات سكانية صغيرة (البلدان الإفريقية)، يدفعها إلى اللّجوء إلى لغة مُشتركة هي دائما لغة المستعمر السابق.

ب- إن الإنتاج العلمي والأدبي والإعلامي بلغة أخرى، غير اللغة الأصلية، يحوّل بالتدريج اللّغة الأصليّة إلى لهجة فقيرة معدومة الموارد والتجديد، وعندما تصل إلى نقطة التوقف أي غلق قاموسها اللغوي، فإنها تصبح مقتصرة على التعبير عن الحاجات اليومية الموروثة عن الأجداد، ويقبل أفرادها على مفردات من اللّغة الثرّية المسيطرة للتعبير عن حاجات أخرى أكثر تعقيدا، والاستجابة الثقافية لمطالب لا يلبّيها قاموسهم اللغوي، وهو ما يلاحظ في بعض المدن الجزائرية التي يستعمل فيها الجمهور خليطا يسمى "فرانك أراب".

5. يتوزّع العالم على ستّة آلاف مجموعة لغويّة منطوقة فقط، أو مكتوبة أيضا (منها 200 لغة في إفريقيا)- (والملاحظ أنّ ثلث سكان القارة السمراء أي 200 مليون نسمة يستعملون العربية كلغة أولى أو ثانية)-سينطفئ كثير

منها قبل منتصف القرن الحالي، تتقدمها جميعا مجموعة من اللّغات يرتّبها هاجيج "1998" (C.Hagege) حسب عدد الناقطين بها على النحو التالي : الصينيّة -الإنكليزية - العربية-الإسبانية- الفرنسية.

6. قامت البلدان الغربية المتطوّرة من ناحية الإنتاج الثقافي بمحاصرة وحتى العمل على تذويب اللغات المحليّة عندها ودمجها في لغة الأغلبية، حتى منتصف القرن العشرين، ففي فرنسا على سبيل المثال حرّمت مدرسة جول فيري اللغات المحلية من النظام التربوي كلّه، وشرّعت الدولة الفرنسية قوانين تمنع استخدام تلك اللغات في الإدارة والجيش، ويقدّم "هيلياس" (P.HELIAS) البروطوني الأصل في كتابه "حصان الأنفة" 1975 (Cheval d'orgueil) نماذج من القمع اللغوي مثل العقوبات على استعمال لغة البروطون في ساحة المدرسة، والمنشورات التربوية التي تقول صراحة، أو بين السطور، "من أجل وحدة فرنسا ينبغي محو كل اللغات المحليّة"، واللوحات التي تحمل العبارة التالية : "ممنوع البزاق والحديث بالبروطون"، وعندما تصاعد الاحتجاج في تلك المنطقة وحاولت بعض الأحزاب السياسيّة استغلاله تصدّت لها الدولة على لسان الرئيس الأسبق "جيسكار ديستان" "G. Destaint" بقوله : "إن الثقافة ليست ملكية لأي حزب" "La culture n'appartient à aucun parti, 1970".

لم تسمح الدولة الفرنسية بإدخال اللغات المحلية، حتى سنة 1951 على أساس اختياري وفي مرحلة التعليم الثانوي فقط، وقد اعترض الرئيس شيراك في شهر مارس من سنة 2001 على مشروع رئيس حكومته لإعطاء هامش صغير من الاستقلالية الإدارية الثقافية لجزيرة كورسيكا المتمردة، طبعا ليس

هناك أي تلميح أو تلويح أو مقارنة بين تلك النّزعة البونابارتية، وبين المسألة الثقافية عندنا في الجزائر بوجه عام، والمطلب الأمازيغي بوجه خاص، فلكلّ بلد صيرورته المجتمعية وتجربته التّاريخية، فلم تكن الفرنسيّة مضطهدة في عقر دارها، وعندما أحسّت بذلك سنّت القوانين لتعميم إستعمال اللّغة الفرنسيّة، واستنكار انتشار الإنكليزية وغزو الثقافة الأمريكية، وتقدم الفيتنام صورة رائعة للوطنية والغيرة على الهوية ؛ فقد استعادت هانوي في وقت قياسي لغتها القومية، ولا ننسى كوريا الجنوبية وهي من البلدان الأكثر تقدما في التقانات والعصرنة التي مسحت بجرة قلم الدخيل من اللغة اليابانية وتدور كل المعاملات فيها من المخابر الأكثر حداثة حتى الصحافة باللغة الكورية وهي لا تستخدم اللغات الغربية إلا للاتصال مع الأجانب.

تبدو الأنماط الثقافية الكبيرة من خارجها أي في نظر الأجانب عنها وكأنها كتلة واحدة متجانسة ومتماثلة في كلّ أجزائها وذلك صحيح للوهلة الأولى فالغربيون أو الأوربيون بوجه عام يرون أن العرب كلهم يتشابهون في سلوكهم وتراثهم الثقافي الراهن ولذلك نلاحظ في الكلام العادي أحكامًا قيميّة كالقول بأن "العرب" يتميزون بكذا أو كذا، وتنشأ معاهد للأبحاث والدراسة خاصة بالعالم العربي، ونحن في عالمنا نقول نفس الشيء عن الصينيين أو الهنود أو الإسبان أو الفرنسيين.

7. الحقيقة غير ذلك، فالكتلة الظاهرية تتضمّن ميزات محلية أو إقليمية قد لا تخرج عن "الكلّ" الحضاري الجامع في خطوطه العريضة (العقيدة –اللغة – التمازج التّاريخي)، لكنّ الثقافات تحمل أيضا طابع المحلية، وليست صورة طبق

الأصل بعضها لبعض في الوطن العربي، أو أروبا، أو الصّين... فهي تتغيّر في سياق التحولات التّاريخية لمواجهة ما يستجدّ من مواقف، ليست متماثلة في كل بلد على حدة، وأحيانا داخل البلد الواحد، وهنا تظهر أهمية متابعة الظواهر الثقافية من خلال وظائفها كما فعلنا عند الحديث عن الانتماء والهوية في الجزائر المعاصرة.

8. نجد في دراسة قام بها مؤرخا الثقافة البريطانيان "هوبزباون، ورانجر" 1983 - (E.HOBSBOWN/ T.RANGER) بعنوان "اختراع التقليد" The invention of tradition رصدا شاملا للتغاير والتمايز بين بلدان أروبا القرنين 19-و-20-، وقد أبرزا على الخصوص العوامل السّياسيّة الكامنة وراء انتقاء مقاطع دون غيرها من الماضي الثقافي لتفعيلها في سياق معين، كما حدث في فرنسا عند عودة الملكية (La Restauration)، وفي بريطانيا في عهد "كرومويل" عند الانتقال إلى الملكية الدستورية، وفي ألمانيا في عهد "بيزمارك"، وقد انتهى الباحثان إلى التعميم التالي : تنطلق الثقافات من وسع (AIRE) حضاري واحد، ثم تتفرّع بالتدريج إلى ثقافات متفرّدة دون أن تفقد في الغالب الخيط الذي يربطها بالمنبع، ويرجع التفرّد الثقافي إلى عوامل جغرافية اجتماعية، وإلى قناة الثقافة الأولى وهي اللغة، وإلى الطريقة التي تعاد بها صياغة الموروث الثقافي في السياق التاريخي.

كما قام الأستاذ هشام شرابي من مركز الدراسات العربية بجامعة جورج تاون بالولايات المتحدة بدراسة استشرافية عن مستقبل المنطقة العربية في ظل التبعية التقاليدية، وهي النظام الأبوي السائد في عموم الوطن العربي، والتبعية

الخارجية السائدة أيضا في كل المنطقة مغربا ومشرقا، ولاحظ أنّ التمايز تعمّق عبر ثلاث مراحل، انتهت أولاها بتلاشي إرهاصات النهضة الأولى في آخر القرن 19 وبداية القرن العشرين، ولم تحقّق الثانية التي تزعمتها البورجوازية الوطنية ما فشلت فيه الأولى، وأن الثالثة (ما بعد 1985) لا تقدم أيّ بديل إنّها فراغ تملؤه الحركة الدينية الشعبية التي تنقصها القيادة، وهي مثل سابقتيها ليست لها نظرة استراتيجية للمعطى الثقافي السياسي.

هناك أيضا دراسات على غاية من الأهمية، قام بها أو يشرف عليها علماء من المنطقة مثل السيد ياسين (مركز الدراسات الإستراتيجية، القاهرة) وسمير أمين (المقيم في فرنسا) ومحمد عابد الجابري (من المغرب) والمرحوم محمد عزيز الحبابي ومحمّد العروي والأستاذ أبو القاسم سعد الله وعبد الله شريط والمرحوم عبد المجيد مزيان ومصطفى الأشرف (من الجزائر) بالإضافة إلى عدد كبير من مفكري وأدباء المهجر، وخاصة في باريس ولندن والولايات المتّحدة.

4. الصناعات الثقافية : مقاييس السوق والرّبحيّة

إن وصف ثقافة -ما- بأنها أصلية أو تقليدية، لا يعني أنها منعزلة ومقطوعة تماما عن الثقافات المجاورة، وأحيانا حتى البعيدة. إن نظرة خاطفة على تاريخ الحروب والهجرات والامتزاجات المختلفة بسبب فرض أو تبنّي مذاهب وأديان سماوية أو أنيميّة، يكشف على أن التبادل الثقافي هو القاعدة، وأن النقاء أو لنقل البكارة الثقافية هي الاستثناء.

يُخيّل إلينا أن ما يسميه الأثنولوجيون والأثنوغرافيون من أروبا وأمريكا بالثقافات البدائية (Primitive) ليس أكثر من نقطة افتراضية بين حالة ثقافاتهم المتطورة وحالة ثقافات أخرى بطيئة التغير، ولا أثر فيها للصناعة الثقافية المُمكْننة، فهي في الغالب لا تنتج من صناعاتها التقليدية إلا ما تستخدمه في المبادلات العينية أو الطقوسيّة، وبالتالي فهي مجتمعات " بدائية " غير نقديّة، أي لا تستعمل النقود، وبمعيار العالم الصناعي، تصلح أن تكون فَرضِيّة للثقافة في حالة سكون طبيعي.

بعد التطوّرات التي أدخلتها الثورة الصناعية، وخاصة خلال القرنين 18 و19، تمكّن جزء من العالم المتقدم في المكننة والتصنيع من تصنيع المنتجات الثقافية، واختراع أدوات لنشرها أولا داخله، ثم خارجه، وأصبح بإمكان البلدان المصنّعة ترويج ثقافاتها في أيّ مكان في العالم، وكذلك تصنيع ثقافات البلدان النامية وإعادة تصديرها إليها، وبالتالي ارتبطت الثقافة بالتقانات الصناعية، بل أصبحت التقانات نفسها هي الثقافة المعاصرة.

نقصد بالعالم المتقدم ما يطلق عليه حاليا اسم السلطة الثلاثية (Pouvoir triadique)، وتتمثل في شمال أمريكا وغرب أروبا وجنوب شرق آسيا، ولغرض التوضيح فقط نقول : إن المدة اللازمة لطبع ونشر كتاب في واحد من بلدان السلطة الثلاثية، يمكن حسابها بالساعات والأيام، وهي تتطلب في الجزائر شهورا أو أعواما. ونظرا إلى القدرة على التمويل وتوفير أو اختراع التقنيات اللازمة للإنجاز والتسويق، فإن المثال السابق يمكن تطبيقه على مجالات أكثر تعقيدا

مثل السينما توغرافيا والموسيقى والثروة الأثرية (الأركيولوجية) والفنون الجميلة الأخرى، مثل الرسم والنحث. في كل تلك المجالات تكون الوضعية أشبه بسباق أخيل (بطل سباق أُسطوري يوناني) مع السلحفاة.

بدأ استعمال مصطلح الصناعات الثقافية سنة 1947، عند علماء الاجتماع الألمان الذين أسّسوا ما يعرف بمدرسة فرانكفورت، ومن أشهرهم "أدورنو" (A.Adorno) وهور خايمر (M.Horkheimer) و"هربرت ماركيوز" (H.Marcuse) و"جورغن هيبرماس" (J. Hebermas)...، وقد ارتأى أولئك العلماء وخاصة أودورنو في مقارباته عن " الإنتاج الصناعي للسلع الثقافية، " أن إنتاج الثقافة " بالجملة " مثل السّلع الواسعة الاستهلاك سيقضي في النهاية على الإبداع الذي لا يكون إبداعا إذا فقد جماليته وحميميّته، وانفصل عن المبدع الذي يتحوّل في حالة الإنتاج بالجملة إلى مجرد قطعة غيار في جهاز ضخم رتيب ومُنمَّط.

غير أنّ الاتّجاه السابق ينتقد التصنيع الثقافي ويصفه من خارجه، ولا يقدّم حلاً أو إسعافا لما يسمّيه "فقدان نكهة الثقافة في حالتها الأصلية"، أي قبل تصنيعها، واستبعاد إمكانية التّمفصل (Articulation) بين الثقافة والتقانات الصّناعية. وقد بقي هذا الموقف الفلسفي السوسيولوجي موضع جدل، من بين أنصاره القليلين على الضفّة الأخرى من المحيط الأطلسي إريك فروم (E. Fromm) المختص في المدخل الثقافي لعلم النفس الاجتماعي، وبعض علماء الأنثربولوجيا الأمريكان الثائرين على التايلورية (Taylorism) الصناعيّة والكنزية (Keynes) الاقتصادية مثل لينتون (R. Linton) ومارغريب ميد (M. Mead) وغاردنر (A. Gardner) إلخ ...

في منطقتنا كان التمفصل بين الثقافة والصناعة يحدث ببطء شديد، لأن الصناعة كانت في صورة منتجات ثقافية وافدا جديدا على البلدان العربية المستعمرة أو تحت الحماية، شهدت مصر نماذج منها في عهد الباشا محمد علي، وحملة نابليون، أسفرت مثلا عن مطبعة بولاق وأستوديوهات الأهرام والديكور المسرحي، والبداية في أوائل القرن العشرين في استعمال آلات موسيقية غربية في النوبة الموسيقية التقليديّة، ونفس الشيء أيضا حدث في الشام... أما في الجزائر فإن الصناعة الثقافية كانت تقريبا محتكرة من قِبل الجاليّة الأروبية، باستثناء الصحافة التي استعارت ووظّفت بعض الوسائط الصناعية لأغراض كثيرة في مقدمتها أداة التبليغ الإعلامية (الجرائد)، لنشر الوعي الثقافي بين الأهالي وخدمة القضية الوطنية.

شاع استعمال مصطلح الصناعات الثقافية خلال السبعينيات من القرن الماضي، وشمل مفهومه كلّ المصّنفات التي تتحول عن طريق التكنولوجيا إلى منتجات ثقافية، تنطبق عليها مقاييس السوق الليبرالية والرّبحيّة (Profit)، وفي مقدمتها الصناعة السينماتوغرافية والصحافة والموسيقى وتجهيزاتها، مثل آلات التسجيل والكاست والأقراص المضغوطة وصناعة الورق. وبكلمة واحدة تشمل الصناعات الثقافية مضامين التوصيل وكذلك أدواته من الشريط التسجيلي والتلفزيون، حتى الأقمار الصناعيّة وشبكات (web) الأنترنيت والتليفون الحاسوبي الشّاشي (من الشاشة) المحمول.

يساعد التحديد التقريبي السابق، على التمييز بين الوسائط وهي وسائل الاتصال، وبين المضامين الثقافية التي تحملها، وبما أن التحديد المذكور غير جامع،

فإن تعريف "ترمبلي" (C.Tremblay) 1990 يبدو أكثر إجرائية وشمولية، فالصناعة الثّقافية تتميّز في نظره بمايلي :

1. تتطلّب إمكانيات ضخمة وتوزيعا دقيقا للعمل، من الورشات الصغيرة، إلى المركبات الصناعية ذات التكنولوجيات العالية.

2. يمكنها أن تنتج وتعيد الإنتاج بالجملة، حسب نجاح الإشهار وقوانين العرض والطلب في سوق عالمية.

3. أنها تُسلّع الثقافة (Marchandiser)، أي : تجعل منها مجرّد سلعة كغيرها من المنتوجات القابلة للتسويق.

4. أنها تقوم أساسا على أنظمة العمل الرأسماليّة، أي إن القطاع الخاص هو الذي يستثمر فيها ويديرها، وليس للدولة سوى إشراف غير مباشر يتمثل في وضع القواعد العامة (Pouvoir regulateur)، وقد يكون كبار المستثمرين والمسيرين (Top-managers) هم الدولة نفسها.

5. أنها تحوّل مُنتج الثقافة أو المبدع، إلى عامل له علاقة بالسوق، ومن ثمّ ظهرت موضة المنتوج الثّقافي الأكثر رواجا، أي تسويقا (Best seller) وربحيّة، وكتابة القصص والروايات والسيناريوهات والموسيقى والأغاني حسب الطلب ودرجة النجوميّة، والمثال الشهير لذلك هو أغنية النّجم البريطاني إلتون دجون (E. John) في رثاء دَيَانا أميرة ويلز سنة 1997، بعنوان شمعة في الليل (Candle in the night)، وقد بيع منها خلال ستّة أسابيع 32 مليون نسخة، وتابعها عشرات الملايين في القارات الخمس.

ينبغي أن نلاحظ أن الثقافة التي تتّخذ الكتاب والمطبعة كوسيط للتبليغ، لم تخضع كليّة بعدُ لآليات السّوق في البلاد النّامية بسبب حاجز اللّغة، وانتشار الأمية، والدخل الفردي المتواضع، والضّغط الذي تمارسه اللغات القوية والواسعة الانتشار مثل الإنكليزية والفرنسية والإسبانيّة وإلى حد ما الألمانية والبرتغالية (في أجزاء من إفريقيا)، ولذلك تنكمش جمهرة القراء والصناعات الطباعية في نخبة صغيرة تتعامل أكثر مع المنشورات الغربية في الجامعات ونوادي المجتمع المدني.

(انظر جدول حظوظ التمدرس رقم 1 في عينة من مناطق وبلدان العالم).

جدول رقم 1

مؤشرات عدم تساوي الحظوظ في التمدرس في بعض مناطق وبلدان العالم

البلد أو المنطقة	نسبة التمدرس في المرحلة الثانية 12–19 سنة %	دخل الفرد من الناتج الوطني الخام بالدولار	مؤشر التنمية البشرية لسنة 1995
أوروبا الغربية	90-85	1800 إلى 20,000	09,30
كوريا الجنوبية	84	11450	0,890
روسيا	90	4480	0,792
الهند	43.8	1400	0,446
البرازيل	74,3	5400	0,783
المكسيك	59	7688	0,853
إفريقيا الجنوبية	54	5030	07,16
باكستان	17	2230	0,445
فيتنام	47	1040	0,557

نجد في قارتنا الإفريقية، أن الأدباء والمفكرين الذين يستعملون في كتاباتهم، لغات الولوف ويوروبا والهاوسا والسواحيلي، تُطبع لهم أعداد قليلة جدا من النسخ، وإنتاجهم غير معروف خارج بلدانهم، كما أن الذين يكتبون وينشرون باللغة العربيّة في الجزائر لا يطبع لهم في الغالب أكثر من ثلاثة آلاف نسخة، وهو نفس العدد الذي يوزع في بلدية من بلديات أروبا لا يزيد سكانها على 25 ألف نسمة.

لذلك أسباب لا مجال هنا لتفصيل القول فيها، ولكننا نرى أن الانفتاح، والانتقال إلى حريّة السوق لا يعني استبدال الاحتكار بالفوضى، واقتسام رأس مال الدولة ونهش لحمه وتكسير عظمه، كما حدث للشركة الوطنية للنشر والتوزيع (ENAL) !

لا يوجد للكتّاب الذين يستعملون اللغة العربية متابعون في الغرب باستثناء القليل الذي تمت ترجمته إلى اللغات الأخرى، مثل أدب الروائي طاهر وطار مؤلّف روائع الرواية الجزائرية، والكاتبين العصاميّيْن المرحوم ابن هدوقة ومرزاق بقطاش، وبوجدرة الذي يستعمل لغتين في كتابة الرواية ويشارك في بعض المناظرات في فرنسا، يضاف إليهم عدد من الباحثين الجامعيين المعروفين على مستوى العالم العربي مثل أبو العيد دودو وسعد الله وركيبي ومزيان وعبد الله شريط، وقافلة كبيرة من رواد الأدب والفنّ الذين تألقوا ابتداءً من السبعينيات، وتجمعهم هيئات مثل إتحاد الكتّاب الجزائريين، وجمعيات أخرى متخصّصة في مجالات الفكر والفنّ والأدب. ولا يخفى أن الأسماء السابقة هي أمثلة فحسب، وليست للحصر أو التفاضل والتقييم المرتجل.

لا ننسى ونحن نستثني حركة الطبع والنشر (الكتاب بوجه خاص) في إفريقيا (انظر الجدول المرفق رقم 2) من أمواج العولمة والتصنيع الثقافي، أن ننبّه إلى الظاهرة المغاربية المتمثّلة في ازدهار النشر الأدبي والدراسات المتخصصة في فرنسا، حيث يلجأ منذ حوالي ربع قرن عدد متزايد إلى دور نشر متخصصة في طبع ونشر الأدبيات المغاربية، ويمثل الكتاب والباحثون في تلك الموجة نسبة عالية.

جدول رقم 2

العناوين المنشورة سنويا حسب القارات وبعض البلدان (عن تقرير اليونكسو world culture report 1998).

مناطق العالم	عدد السكان بالملايين	عدد العناوين المنشورة	% لكل 100 ألف ساكن
إفريقيا -باستثناء جنوبها	599	7514	12
آسيا	3051	220665	72
مصر	63,3	5925	94
فرنسا	58,3	45311	777
بلدان البلطيق	7	6853	890

أشرنا إلى الأدب والفنّ الساخط أو المتمرد في الجزء الأول من هذه الدراسة، ولا بدّ أن نلاحظ هنا، أنّ النشاط الفكري والأدبي المنسوب إلى جزائريين مقيمين أو يتردّدون على فرنسا ليس له مكان بين القراء الفرنسيين، ولا يهتم به إلاّ المختصون، ونحن على علم بأنه لا يوجد نص واحد في أي كتاب

مدرسي فرنسي منقول عن أديب أو مفكر جزائري، ومنهم من هو في مستوى عالمي، وحائز على جوائز شهيرة.

لا نجد في البرامج الجامعية أيّ أثر لكتّاب أضافوا الكثير إلى الأدب المكتوب كما يقال بلغة فولتير، مثل مالك حداد، محمد ديب، كاتب ياسين، مولود معمري إلخ...، فضلا عن الدراسات والمقالات الكثيرة المنشورة ما وراء البحر عن الأزمة الراهنة ونظام الحكم ومسألة "الإسلاموية" والإرهاب...، وسوف نعرض فيما بعد لوجهة نظر "أ. ميمّي" (A. Memmi) فيما يسمّى أدبيّات الضفّتين 1996 (Littérature des deux rives) والبريطاني هو بزباون في دراسته الموسوعية عن عصر النهايات القصوى E. Hobsbawn-the age of extremes 1994.

وقد أشرنا إلى بعض آرائه في أقصر قرن (العشرين) جمع بين مفارقات وتناقضات تتراوح من الأشدّ شرا وسوءا إلى الأكثر خيرا ونعمة. وقد أعلن عن الإفلاس المنتظر لفردانية الليبرالية المتوحشة التي عبرت عنها الرئيسة الأسبق للحكومة البريطانية "مارغريت تاتشر بقولها" : إنّني لا أرى حولي أي مجتمع إني أرى فقط أفرادًا" !

في القارة الأسيويّة احتفظت اللغات الوطنية بمكان متميز في التبليغ الثقافي، وفي الصين والهند واليابان وفيتنام وكوريا وجنوب آسيا بوجه عام، تستعمل اللغات المحلية في شتى مجالات الحياة ويتم التأليف والنّشر الأدبي والإعلامي بنفس تلك اللغات، وعلى الرّغم من تداول اللغات الأجنبية بين النخبة العلمية والفكرية والتكنوقراطية، فمن النادر أن تستعمل لغات المستعمر السّابق مع غير الأجانب.

وتقدم بلدان البلطيق الثلاثة - ليتوانيا - إستونيا - ليطونيا التي انفصلت عن الاتحاد الروسي في وقت مبكّر، نموذجا فريدا في مجال النقل والتّرجمة، حيث إن 60 % من المطبوعات والمنشورات، هي ترجمة من اللغات الغربية ومن اللّغتين الصينيّة واليابانية، مع أن عدد سكانها (البلدان الثلاثة) مجتمعين لا يزيد عن سبعة ملايين.

رحم الله زميلنا وصديقنا د.حنفي بن عيسى عندما سألته عن اللغة التي تؤثّر أكثر في أسلوبه فقال : أنا أسبح بين أمواج أربع لغات من القبائلية إلى العربية ومنهما إلى الفرنسيّة والإنكليزية، ولكنّني لكي أتنفّس بمتعة وسهولة فإن ملجئي وملاذي هو العربية، وينشرح صدري للقبائلية، الترجمة سباحة بين اللغات، وتمارين ذهنية شاقّة لاكتشاف سحريّة اللغة.

ثانيا : الخصوصيّة الحضارية والسلعة الثقافية

1. العولمة الثقافية : البدايات والوسائط

بدأت العولمة تأخذ الشكل الكوكبي مع انطلاق الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر وسوف نتابع ظواهرها الثقافية بدون أن نفصلها عن سياقها العام، غير أن بعض المهتمين بجذورها يرجعونها إلى العهد الجديد، أي ما بعد القرون الوسطى الأوروبية الذي تزامن مع سقوط غرناطة وانتهاء الحضور العربي

الإسلامي شمال المتوسط، وسقوط إسطنبول (آيا صوفيا) والتوقف المؤقت للتغلغل الغربي جنوب المتوسّط، أي في اتجاه العالم العربي الإسلامي.

ظهرت ملامح العهد الجديد قبل 500 عام على يد البرتغاليين، فقد تمكّن ذلك البلد الهامشي على الساحة الأوروبية من تكوين أسطول عصري بمقاييس تلك الحقبة، تحت قيادة "هنري" البحّار، تحول بسرعة إلى قوّة ضاربة بتكنولوجيا متقدمة بعد أن كان قبل بضعة عقود مجرّد محميّة صغيرة تحت رحمة الغرب الإسلامي.

تمكّن البرتغاليون من اتقان الفنون البحريّة الإسلامية وتطوير الفنون الخرائطية CARTOGRAPHIE والبوصلة، وتوجيه البواخر عكس اتّجاه الرياح والدوران حول القارة الإفريقية بأكملها، والتواجد في أجزاء منها، والوصول إلى القارة الأمريكية والعودة منها، ويرى مؤرخو الحضارة أن تلك هي البدايات الأولى للهيمنة الغربية على العالم على مراحل، وهي هيمنة لم تنتَهِ من ذلك التاريخ إلى اليوم، غير أنّ الحلقة المفقودة من الالتقاء إلى الاصطدام، هي الكيفية التي تلقّى بها غير الأوروبيين في إفريقيا وآسيا والأمريكيتّين ذلك الاتصال، إن القليل من الروايات المتوفّرة هي في الغالب من تسجيلات وآراء الطّرف الغربي.

بدأت الانطلاقة الأولى الكبرى للثورة الصناعية، في الثلث الأخير من القرن الثامن عشر، وتواصلت حتى بداية القرن العشرين من قاعدتها الأولى إنكلترا، ثمّ حوض الروهر في ألمانيا، ثم شمال فرنسا، قبل أن تصل إلى الشواطئ الشرقية

للولايات المتحدة، وتتوسع إلى شمال إيطاليا واسكندينافيا، وهذا هو عالم القرن الثامن عشر المصنع والأكثر تحكّما في الاختراعات التقانية (TECHNO-INV).

في تلك الفترة الحاسمة من تاريخ الإنسانية، عرف العالم طاقة الفحم والبخار والكهرباء، واستخدمها على نطاق واسع في صناعات الحديد والصلب والنسيج. وكان للكهرباء بوجه خاص، تأثير كبير في الاتجاهات التي ستأخذها العولمة الثقافية، وهي السرعة والدّقة وخفض التكاليف، لتحقيق أكبر قدر من الرّبحيّة. وقد بقيت الكهرباء عصب الثورة الصناعية، حتى اختراع الطاقة النووية، ثم العقول الإلكترونية والمعلوماتية في نهاية القرن العشرين.

تأخذ عبارة "الثورة الصناعية" مدلول التغيير الشامل والعميق في الثقافة والحياة الاجتماعية بوجه عام، وتمثل الأرضية التي انطلقت منها عولمة الثقافة عن طريق الوسائط بعيدة المدى (الإذاعة – التلفزيون – الأسلاك الضّوئية..)، وللتعرّف على المسيرة الطويلة للعولمة الثقافية، نُذكر بلمحة خاطفة بعض أهم محطّاتها على النحو التالي :

1839 : اخترع نيبس وداغير التصوير الفوتوغرافي.

1857 : تمكّنت الصحافة وأصبحت صناعة، ووصل السّحب إلى نصف مليون نسخة في اليوم.

1850 : تأسّست معامل التصوير (كوداك)

1860 : تمّ تصنيع الورق من الخشب.

1866 : تمّ استخدام التلغراف عبر الأطلسي

1868 : ظهرت الطباعة الآلية وبدل طبع ½ مليون نسخة في اليوم، أصبح بالإمكان طبع 360.000 نسخة في الساعة.

1880 : ظهرت صناعة الكتاب والشبكات المختصة في تسويقه.

1880 : تمكّنت وكالات الأنباء التي تأسّست في فرنسا (هافاس 1835، وولف في ألمانيا 1849، رويتر في بريطانيا 1851) من الانتشار والتواجد بمكاتبها في كثير من بلدان العالم.

1891 : تمّ توسيع الإضاءة العامّة في شوارع المُدن، ونقل الكهرباء عبر الأسلاك لمسافات طويلة.

1895 : عُرض لأول مرة فيلم سينمائي على جمهور من المتفرجين قبل أن تستخدم " الكاميرا" للتوثيق العلمي، وتؤدّي إلى المجهر، وتطوير عدسات المراصد (التلسكوب).

1925 : بدأ تجريب البثّ التلفزيوني.

1939 : تعمّم البث التلفزيوني سويعات في اليوم ثم أصبح بعد الحرب العالمية الثانية وفي مستهّل الخمسينيات قوة إستراتيجية داخل البلدان المصنّعة، ومن الأسلحة الهجومية لاختراق السّتار الحديدي طوال فترة الحرب الباردة.

لا يمكن المغامرة بتحديد تواريخ مدقّقة للتدفق العولمي الذي حدث بعد الستينيات من القرن العشرين، نظرا لتداخل التقانات (التكنولوجيات) وتسارع الاختراعات وكثرتها المدهشة، وبما أنها حدثت في جيلنا الراهن، أي في أقلّ من ثلث قرن 1970-2000، فإننا نكتفي بأسمائها فقط :

1. شهد حقل الاتّصالات الثّورة التقانية الأهمّ، ويتمثّل ذلك في التطوّرات التالية :

- تتابع أجيال من العقول الالكترونية الأقوى والأدق.

- التصغير (MINIATURISATION).

- الموصلات الضّوئية (CABLE).

- البثّ بالأقمار الصناعية من أي مكان حتى من الفضاء الخارجي القمر ثمّ المرّيخ.

- التزاوج بين العقول الإلكترونية والتليفزيون.

- التعليم والتكوين عن بعد والجامعات الافتراضيّة.

- تزايُد الاستهلاك ووفرة التموين، وتخصّص الصناعات الغذائية التي أصبحت في حد ذاتها ثقافة مُعوْلَمة (يمكن أن تأكل طبقا من الكسكسي في نيويورك وبرلين وباريس ولندن، ويمكن أن تأكل "بيتزا" أو "هامبورغر" في وهران أو العاصمة وتشرب بيبسي وكوكاكولا في بني ثور بولاية ورقلة.

- تطوّر النّقل والمواصلات الفردية والجماعية، وأصبحت السّياحة التي كانت في القرن 19 مقصورة على فئات محدودة إلى صناعة شعبية تنقل الملايين من البشر عبر أنحاء العالم برّاً وبحراً وجوّاً، وتزيد من ظواهر الاتصال التثقافي (Acculturation).

- أصبحت الرياضة ظاهرة ثقافية - اجتماعية - سياسية، وخاصّة بعد تقنين وضبط قواعد لعبة كرة القدم في مدينة كامبردج البريطانية سنة 1948، وقبول تلك القواعد في شتّى أنحاء العالم.

2. الوسائط ناقلات العولمة الثقافية بقيادة التليفزيون

تبوأ الاتصال بمختلف مضامينه ووسائطه، مركز العولمة الثقافية خلال عقد التسعينيات وأصبح هو محرّكها وموجّهها الرئيسي، ومن داخل ذلك الحقل يبرز موصّلان أو أداتان تجتازان أبواب البيوت والحدود والجمارك بدون رخصة ولا استئذان، وهما الإذاعة والتليفزيون ويخصُّهما كل من عكّون (A. Akoun) 1997 في دراسته عن "سوسيولوجيا الاتصال الجماهيري" (Sociologie des communications de masse) وأبودوراي (A. APPADURAI) 1997 في دراسته عن "الحداثة بأوسع معانيها" (Modernity at large) بوظائف ستٍّ. يقولان : إنه لا يقوم بها كلها في نفس الوقت أي وسيط اتّصالي آخر وهي :

1. نقل المضامين الثقافية داخل وخارج الحدود بالصوت أو الصورة، أو هما معاً.

2. صياغة الأخبار والتأثير في المتلقّي، ليس بالصياغة والتعليق فحسب، بل حتى بالترتيب والإخراج والإيحاء والتمويه.

3. التسلية والترفيه الذي أصبح فنا وتقانة صناعية معولمة، تسيطر عليها شركات عملاقة ؛ فعن طريق البثّ والإشهار الإذاعي والتلفزيوني، تعرّف الجمهور الواسع على مركّبات "والت ديزني" العالميّة، والترفيه التثقيفي التوجيهي عن طريق مسلسلات الكارتون المخصّصة للأطفال، والمسلسلات الأخرى الدرامية والكوميدية الموجّهة للكبار، والنقل المباشر للحفلات والمباريات ومواكب التنصيب والجنازات السياسية للملوك والرؤساء والنجوم العالميين الذين لمعوا في مختلف المجالات.

4. توفير منابر مفتوحة للمناقشات والمناظرات، سواء أكانت حقّا على المباشر (Live) أم أنها مجرّد إيهامٍ للمشاهد والمستمع.

5. القدرة على التصفية القبلية للمعلومات بالحذف و"التغطيس" (Banalisation)، والانتقاء في المجالات السياسية والفكرية والاقتصادية، مما يؤدي إلى عولمة بعض الأفكار والاتجاهات، وطمس أخرى، كما هو الشأن في إبراز مكانة الورقة الخضراء (الدولار) والتضخيم من خطر الحركة الإسلامية العالمية على ترسانة الدفاع الغربي (الاستيلاء على أسلحة الدمار الشامل بما في ذلك الأسلحة النوويّة والبيولوجية وصواريخها العابرة للقارات)، والمساواة بين الفلسطينيين والإسرائيليين فيما يسمى "العنف" أو الإرهاب من الطّرف الأوّل، والدفاع عن النفس والحق عند الطّرف الثاني، والهدف في الحقيقة هو استعمال أسلوب الفأر الذي يقضم الجبنة ويلتهمها بالتدريج، وهو ما تقوم به إسرائيل عن طريق هدم منازل الفلسطينيين وإقامة أو توسيع مستعمراتها بعد كل هدم أو توسيع !

6. التّرويج العالمي للاستهلاك والإشهار لعدد من السّلع وإعطاؤها جاذبية تؤدي إلى الإدمان على التعاطي معها دون غيرها، ونشر ثقافة خاصة بمقاييس الرشاقة والزينة ومعارض عالمية لموضة اللباس حسب الفصول وحسب السنّ والجنس (ذكر وأنثى)، والمواسم السياحيّة (التّزحلق على الجليد، الاستحمام في البحر، تسلّق الجبال إلخ ...) (انظر الجدول رقم 3 عن عدد أجهزة التلفزيون لكل ألف من السكان في بعض مناطق وبلدان العالم ما بين 1985 و1996).

جدول رقم 3

عدد أجهزة التليفزيون لكل ألف من السكان في بعض بلدان ومناطق العالم ما بين 1985 و1996، (الوحدة = الأسرة).

البلد	سنة 1985	سنة 1996
جنوب إفريقيا	91	101
نيجيريا	12	38
إيران	53	140
أندونيسيا	38	147
الصّين	60	250
فيتنام	33	110
روسيا الاتحادية	333	379
البرازيل	185	279
كوريا الجنوبية	189	323
الهند	13	61
تركيا	159	240
أروبا (الغرب والشمال)	600-800	700-900

عن نشريّة برنامج الأمم المتحدة للتنمية 1998

أخذت العولمة الثقافية صفتها الشمولية خلال العقدين الأخيرين من القرن الماضي، والتصقت أكثر بوسائطها التي عرفت تطوّرًا مذهلا في عقد التسعينيات حيث انتقلت من التسجيل التطابقي (Video) إلى التسجيل الرقمي، ثم الأقراص المضغوطة (CD-Rom)، والتزاوج بين الاتصالات والعقول الالكترونية، وظهرت الحاملات

المتعددة الوسائط (Multimedia)، حيث أصبح بالإمكان حفظ واستعمال موسوعة موسيقية تجمع آلاف القطع في قرص مضغوط، ونقل مكتبة عموميّة بمئات الآلاف من المصنّفات في قرص من نفس النّوع في حاسوب ميكروي يمكن وضعه في حقيبة اليد.

أصبحت الصناعة الثقافية المتقننة (Technologisée)، في طليعة عصر ما بعد الحداثة، وتجمع إلى جانب منتجي العلوم والفنون والآداب خبراء ومهندسين من أعلى طراز، يخوضون سباقا محموما في مجال الاكتشافات والاختراعات حتى أصبح من الصعب التمييز بين المنتوج الثقافي في حد ذاته، والتقانة التي تحمله، فهما في النهاية شيء واحد، بالنظر إلى تأثيرهما في أسلوب الحياة والقيم المتعارفة حتى الثمانينيات من القرن الماضي.

لذلك التلاحم بين المُوصلات ومحتواها مضاعفات أخرى من أهمها :

1. التهام المؤسسات والمعامل الصغيرة أو ذوباها في شركات كبرى متعددة الجنسيات برؤوس أموال ضخمة وإستراتجيات تجارية على مستوى العالم، تقطع الطريق على أية منافسة، إذا تمكنت من اختراق الأسواق المحلية وترويج صناعتها الثقافية المُتقْننة.

2. بالإضافة إلى صعوبة تخلّي البلد الذي يستعمل أو يستورد ذلك المنتوج الثقافي المُتقنن، بسبب التكاليف الباهضة الناجمة عن التحوّل من تقانة معينة إلى أخرى، إضافة إلى ذلك يتكوّن لدى المتلقي وفي هذه الحالة المقصود هو الرأي العام، نقول : يتكوّن ما نسميه "الشهية" الثقافية نحو نوع خاص من الثقافة، وهو ما حقّقته مركبات "هوليوود" الشهيرة بمسلسلات رعاة البقر التي يحفظ حواراتها أمّيون في أرياف البلدان

النامية، وشركة (ب-ب-س) البريطانية التي يتابع نشراتها الإخبارية والمالية بالعديد من اللغات أكثر من مليارين من الناس في القارات الخمس.

3. أوصل التجمّع والانتشار العالمي للشركات العملاقة إلى نتيجة معاكسة لمسلمات النظام الليبرالي، وهي حرية المنافسة ومنع الاحتكار، وأقرب مثال على ذلك التناقض هو محاكمة وتغريم شركة بيل غيتس الأمريكية بتهمة سيطرتها على الحاسوبية والبرمجّية، ولذلك تعمد بعض الشركات الكبيرة إلى تنويع نشاطها التجاري-الثقافي كما تفعل الشركة الفرنسية " الليونيّة للمياه (Lyounnaise des eaux) التي تقوم بوضع الألياف البصريّة Fibres optiques في نفس الشّبكة الخاصّة بقنوات المياه.

4. تقدم "شبكات" معلوماتيّة (INTERNET) تسهيلات وخدمات لا تُقدّر بثمن، وصفها رئيس الحكومة البريطانية "توني بلير" بجملة واحدة قائلا : "إنها تدخل العالم كله إلى حجرة صغيرة في بيتك"، ولكنّ الشبكة (WEB) تسمح للمغامرين بنفس القدر الذي تسمح فيه للعلماء والباحثين والمبدعين وهواة المراسلة، تسمح لأولئك المغامرين والمنحرفين باستغلال مساحات في شبكة مفتوحة للدعارة واقتحام الأسرار البنكية والأمنية والدفاعية وبث الدعايات المعادية للأنظمة والحكومات، والاستفادة عن طريق جيل الغش والتزوير.

5. لا شك أن الثقافة المعلوماتية قد زادت من الفجوة المهولة التي تفصل بين العالم المتقدم وعالم الأطراف أو المتخلّف، ومن المحتمل أن تظهر في المستقبل المنظور صراعات حول التوجيه العام للثقافة وحول مصير الثقافات الأصلية المطوّقة بالشبكات المعلوماتيّة في انتظار تأثيراتها في الأسرة والأحزاب

ومنظمات المجتمع المدني والصحافة اليومية، ونظام التربية والتكوين بوجه عام، عندما يصبح بالإمكان عن طريق الأنترنيت، الحصول على تأهيل علمي- مهني وشهادات معترف بها من أيّ معهد أو جامعة افتراضية في العالم، بينما لا يتحرك الشخص من الحيّ الذي يبعد عنها آلاف الأميال.

6. من نتائج الاستخدام الواسع للتقانات المتقدمة في الصناعات الثقافية، أن العولمة الحقيقية تحدث داخل بلدان السلطة الثلاثية المحصورة في شمال أمريكا وغرب أوروبا وجنوب شرقي آسيا، وأن بقيّة العالم لا يشارك فيها إلا باعتبارها سوقا للمُنتَجِ الثقافي المُعوْلم، كما يظهر ذلك في نشرية الأمم المتحدة لجوان 1998 عن الصّادرات من المنتوجات، وهي تشير إلى أن التبادل التجاري الثقافي يحدث بنسبة 66 % بين البلدان المصنّعة في المناطق الثلاث المشار إليها آنفا على النحو التالي : (جدول رقم 4).

جدول رقم 4

نسبة المساهمة في الصادرات من الصناعات الثقافية (عن نشرية الأمم المتحدة جوان 1998).

الولايات المتحدة	% 15,7
كل القارّة الأروبية (بما فيها روسيا)	% 41
اليابان	% 7,8
أمريكا اللاتينية والوسطى	% 4,8
إفريقيا بما فيها جنوبها	% 1,7

وفي الميدان السمعي البصري سجّلت النشرية تفوّقا متزايدا للولايات المتحدة على بلدان السلطة الثلاثية الأخرى ففي سنة 1996 كان الفارق هو 5,6 مليار دولار بزيادة قدرها 17 % عما كان عليه في السنة السابقة، وفي سنة 1997 ارتفع إلى زيادة أخرى بنسبة 9 %.

3. دور الدولة في سياسة واقتصاديات الثقافة

جرت العادة في بلدان العالم الثالث ومعظمها مستعمرات سابقة على توجيه الاهتمام إلى الوسائط الإعلامية لتأثيرها المباشر في الرأي العام، ولذلك سمّيت وزارة الإعلام بوزارة الإرشاد والتوجيه، كما كان الأمر في الجزائر سنوات قليلة بعد الاستقلال، وكما هو الحال الآن في جمهورية إيران الإسلامية، وبعض البلدان الأخرى المستقلة حديثا في النصف الجنوبي من المعمورة، حيث يتركّز التوجيه العام في أعلى مستويات السلطة، أو يدار مباشرة من قِبل هيئات الأركان الرئاسية في الأنظمة الجمهورية، ومن أهل الثقة في الحاشية الملكيّة، حيث يرتبط الإعلام بالأمن وقد يلحق بوزارة الداخلية.

ليس ذلك خطأ كلّه، ولا وظائفيا وإجرائيا كله، إذا اعتبرنا أنّ الأمن والدفاع الوطني يشمل أيضا الرأي العام ومستوى الروح المعنويّة للأمة، وما يعرف بالحرب المقبولة أو النظيفة (Bonne guerre) المتبادلة عن طريق الصحافة والوسائط السمعية البصرية الأخرى، بين كل بلدان العالم، بما فيها المتحافلة والمتقاربة في سياستها الإقليمية، ولذلك يبدو لأول وهلة أن الإشراف المباشر للدولة على الثقافة والوسائط الإعلامية لا يختلف كثيرا عن إشرافها

على قطاعات الأمن والدفاع الأخرى، بل أكثر ضرورة نظرا لقدرة التقانات الحديثة على حمل رسائل ثقافية إعلامية، من المحتمل أن تؤثر في شرائح من النّخب، وعلى المتلقّين بوجه عام.

تلجأ البلدان أو على الأصح أنظمتها السياسية إلى مَرْكزة التوجيه الثقافي الإعلامي في حالات عدم الاستقرار الداخلي، أو الصّراع مع أطراف خارجية، وأوضح مثال على ذلك هو ما حدث في الاتحاد السوفياتي طيلة عقود من عهد لينين مؤسّسه الأوّل، إلى كورباتشوف حافر قبره، وعلى الرغم من المآخذ الكثيرة على نظام المركزيّة الديمقراطية في النظام الماركسي اللينيني والماوي (الصين الشعبية)، فإن لمرْكزة الإعلام وضخامة جهاز الدعاية المعروف باسم التعبئة (Agit-prop) وإسدال الستار الحديدي حول حدود الكتلة الاشتراكية، ما يبرره بسبب القصف والتطويق الإعلامي الذي تعرّضت له، وذلك منذ بداية الخمسينيات من القرن الماضي، وله كذلك مساوؤه التي أثرت في مصداقية كل الأحزاب الشيوعيّة عبر العالم.

أما في النظام الليبرالي، حسب درجات الليبرالية المختلفة في الغرب، فإن العلاقة بين وسائط الاتصال (الإعلام) والثقافة والدولة أكثر تعقيدا، لأنّها على النقيض من المركزية الديمقراطية، لا تُسيّر مباشرة ثقافة الإعلام والإعلام الثّقافي، ولذلك تستطيع توزيع الأدوار داخل إطار عام تتعدّد فيه الأحزاب وتتمايز وظائف السلطات الثلاث : التنفيذية والتشريعية والقضائية. ولكن يحدث كل ذلك في داخل النظام الليبرالي، وليس خارجه. وفي كلّ الحكومات الائتلافية التي عرفتها الديمقراطيات الغربية في القرن الماضي، من النادر أن يصل طقم حكومي

فيه أغلبية من الحزب الشيوعي، بل إن الشُّبهة بالانتماء إلى ذلك الحزب قد تؤدي إلى الاستبعاد أو الإقالة، أما في الولايات المتحدة القائد منذ نهاية الحرب الإمبرياليّة الثانية للعالم الليبرالي، فإنّ ذلك لم يحدث أبدا لا قبل "الماكارثية" ولا بعدها.

لقد أوضح المفكّر البريطاني "هارولد لاسكي" (H. Laski) مهمّة الدّولة وحكوماتها في المجتمع الليبرالي في خلاصة دراسته المستفيضة عن صعود الليبرالية الأوروبية (The Rise of European liberalism) بقوله : "في الجزء الأكبر من القرن التاسع عشر وفي الجزء الأكبر من أروبا الغربيّة، كانت الحكومة تقدم نفسها لطبقة الملاّك على أنّها مجرّد استحكام دفاعي يحمي امتيازاتهم من أن يجتاحها الفقراء، (...) فقد كانت الوظيفة الرئيسية للحكومة، هي أساسا ما أعلنه آدم سميث في لحظة عدم احتراس - أنها تُمكّن الأغنياء من النّوم في سلام ! ".

أيا كانت تسميّة النظام، اشتراكيًا أم ليبراليًا، استبداديًا شموليًا، أم ليبراليًا ديمقراطيًا، فإن الدولة هي التي تضع السياسات الثقافية والإعلامية كلاًّ بطريقتها، وهنا ينبغي توضيح ثلاث مسائل تتعرّض أحيانا لتبسيط مخّل ومؤدٍ للالتباس :

أولاها : تبدو في الظاهر بديهية، وهي أنّه إذا كان من مهام الدّولة وضع السياسات المتعلّقة بالثّقافة والاتصال، فإن إطاراتها السياسيّة وجهازها التقني البيروقراطي (نعني الفنّي والإداري وليس المعنى السّلبي المتداول) ليس بالضرورة منتجا لمضامين الاتصال المختلفة، فالمطلوب من السّاسة هو تحديد أو اقتراح الخيارات الكبرى والتنسيق بينها وقيادتها نحو مزيد من الجودة والوفرة والتنوّع.

أما الجهاز التقني الإداري الذي من الأفضل أن يكون أعضاؤه من المختصّين إداريا وتنظيميا في الشأن الثقافي والإعلامي، فإن دوره يتمثل في الإسناد (support) ولا علاقة له بالتقييم والتفضيل إلاّ من الناحية الشخصية باعتباره من المستهلكين للمنتوج الإعلامي ومضامينه الكثيرة.

لا شك أن الميول والأذواق والانتماءات الإيديولوجية السياسيّة تتعدد بتعدد الأشخاص، ولا يمكن أن تكون حكما إلا إذا كانت في موقع انتخابي، وحصلت على أغلبية تسمح لها بالصعود إلى المستوى السياسي، ووضع الخيارات الكبرى كما أشرنا سابقا، وهذا ما يسمى بالتداول في الأنظمة التعدديّة.

وراء الالتباس الشائع في البلدان المتواجدة على عتبة النموّ (Pays émergents) والجزائر واحدة منها، عوامل كثيرة، من أهمها ثقل الجهاز البيروقراطي، وعدم التمييز بين الاختصاصات التنظيمية والإبداعية، والاعتقاد الساذج بأن المسيّرين هم المثقفون، أي منتجي المضامين الفكرية والفنيّة والأدبيّة، أو أن المبدعين في المجالات السابقة، هم الذين ينبغي أن يسيّروا إداريا شؤون الاتصال والثقافة، كما يسيّر رجال المال والأعمال وزارات المالية والبنوك واحتياطي الخزينة من العملة الصعبة والسهلة.

الواقع أنّ قطاع الثقافة والاتصال بمختلف قنواته، يمّثل وحدة مترابطة في مداخلها (input) ومخارجها (output)، وتدور كلها حول ما يسميه الاقتصاديون القيمة المضافة، ولكنّها تعني في هذا المجال كل أشكال الإبداع الذي يساهم فيه رجال ونساء الفكر والأدب والفن، يضاف إليهم المختصون في التراث والآثار والبيئة بمواقعها السياحية من جبال وغابات وشواطئ وباديّة تحقّق لخزينة الدولة

مداخيل لا يستهان بها، وتدخل في ذلك القطاع أدوات التبليغ والاتصال وتقاناته التي أصبحت كما أشرنا آنفا هي في حدّ ذاتها ثقافة.

أما الإسْناد وهو الإدارة والدّعم أو اللوجسطيقا، فإن المكلّفين به ليسوا بالضرورة من المساهمين في القيمة المضافة الثقافية التبليغية، ولا يطلب منهم ذلك، ولكن من الأفضل أن يكونوا من المختصّين والمدركين لطبيعة القاطاعات الثقافية التي تختلف بلا ريب عمّا يجاورها، أو يتعامل معها من الهياكل والمؤسسات الأخرى، وإبراز أهمية الاختصاص تنطبق على قطاع آخر متداخل مع الثقافة أو هو على الأصح منبعها ومستهلكها الأول، هو قطاع التربية والتكوين العالي والبحث العلمي.

إن التمييز السابق بين منتجي الثقافة وقواعد الإسناد البشري والمادي، لا يتضمّن أية نزعة أفلاطونية (تقسيم المجتمع إلى قيادة من الفلاسفة، ودرع من الجيش وفي الأخير طبقة سفلى من الغوغاء والعبيد)، إنه مجرد تقسيم متعارف للعمل (Division du travail) أصبح قاعدة تنظيمية منذ فجر عصر الصناعة.

ثانيها : تتعلّق بالْتباس علق بالأذهان إلى وقت قريب، وخاصة عند المعنيّين بالسياحة في بلادنا، نجد عينات لذلك الالتباس في الفنادق والمطاعم والمهرجانات السياحية والترفيهية، الموجّهة للجزائريين والأجانب حيث من النادر أن نرى أثرا للأطباق الجزائرية التقليدية، بل تقدم للسيّاح الأجانب القلائل الذين يزورون بلادنا للتعرّف على شيء مختلف عمّا ألفوه من روتين، فيجدون عندنا من المأكل والمشرب والملبس والتّرفيه ما ألفوه وما عندهم أفضل منه. فمن النادر أن تجد في مطاعم الفنادق الكبرى أكلاتنا التقليديّة

الكثيرة، ونماذج من لباسنا المحلّي، والاستمتاع بأماكن عتيقة تحمل عبق التاريخ (باستثناء القصبات وبعض الأماكن الأثرية). أما اللباس فلم يبق منه سوى البرنوس. أما القشّابة والشّاش وأزياء النّساء فهي للمعارض و لم تعد متداولة في أغلب مدننا، وهذه عولمة من أسفل !

لقد رأيت في أحد شوارع إسطنبول طابورا طويلا من السيّاح الأروبيين والأمريكيين، وعندما سألت عن سبب الانتظار تحت المطر والبرد القارس، قيل لي : إنّ المكان هو حمّام بُخاري (تركي) مع "طيّبات" و"طيابين" للنساء والرجال، حمّام بهندسة إسلامية جميلة بناه أحد السلاطين في نهاية القرن السابع عشر، ومن لم يحجز قبل ثلاثة أيام، أو كان عابرا مستعجلا، عليه أن ينتظر دوره والجميع يدفع ما بين ثلاثين إلى خمسين دولارا مقابل الاستحمام. وعندئذ تذكّرت "ستيك-فريت" و"روتي دجاج" وغيرها التي يبدأ بها النّادل في أغلب مطاعمنا " الفاخرة" ! ولعل الكثير يعرف شهرة مقهى الفيشاوي في مصر، وتوافد السُيّاح عليها، أحيانا قبل زيارة معالم الأقصر وأهرامات الجيزة.

أما ثالثة المسائل فهي ترتبط بمفهوم السياسة الثقافية الذي يُطلق على التصوّر العام لمجالات النشاط الداخلي والخارجي المرتبطة بتعريف "أ. تايلر" للثقافة الآنف الذكر، ونضيف إليه طريقة المسؤولين في تفعيل المرجعيات الوطنية المتراكمة طوال المتّصل (Continuum) التاريخي للأمة وأشكال التوحُّد (Identification) بها أو الانتماء إليها. وبهذا المعنى فإن السياسة الثقافيّة، لا تنحصر في نشاطات النخبة والموهوبين من أفرادها فقط، ولا تعني ما يتبقّى عند الشخص بعد أن ينسى تفاصيل ما تعلّمه على مقاعد المدارس والجامعات،

بل هي المنظور السياسي الذي يهيكل به القادة الشخصية الثقافية للمجتمع، وعلاقات التغاير والتماثل داخل ذلك المجتمع، ومع مجتمعات أخرى.

سياسة الثقافة أي تدبير شؤونها، لا يخلو في حد ذاته من تسيّس، بل قد تكون المنتجات الإبداعية مجرد "لباس"، أو برنوس خارجي للاستدراج والتعبئة الإيديولوجية، وراء أسماء ومذاهب مختلفة، أخذت في الفكر والفن والأدب عناوين كثيرة، تثير الجدل بين النقّاد والمختصين في التاريخ المقارن للعلوم والمعارف والتّراث بوجه عام، من أشهرها المذاهب الواقعية ونظيرتها المثاليّة والتجريديّة واللاإلتزامية، ونجد عند المهتمين بمبحث تاريخ الأفكار (Histoire des idées)، تأويلات كثيرة لنشأة وتطوّر وتراجع تلك التيارات في السياق التاريخي الاجتماعي الثقافي.

ينبغي أن نشير إلى أن التمذهب الثقافي ليس مأخذا في حد ذاته، فلكلّ عصر- كما يقال- رجاله، وعلى سبيل المثال يتحدّث المهتمون بتاريخ الأفكار عن المساهمة الكبرى لأرسطو في تشييد صرح العقلانية (La Rationalité)، ولا يكاد يذكر أحد منهم أنه كان مُربّي ومستشار إسكندر المقدوني (ذي القَرْنَيْن)، ويعجب الكثيرون بروائع "مكسيم غوركي" ولا يهتمون بعلاقاته الحميمة مع الأب الصغير للشعوب "جوزيف ستالين"، ولا يرفض الجزائريون مطالعة آثار "أندري مالرو" لأنه كان رفيق ووزير شارل ديغول الذي أبادت جيوشه المعتدية الآلاف من آبائهم وأمّهاتهم. ألا يمكن القول بأنّ أعلام الفكر وقادة السياسة يصنعون التاريخ، ولكنّهم لا يعرفون أيّ تاريخ يصنعون ؟ !

وبالتالي يمكن التوصّل إلى التعميم المؤقت التالي : إن في كل ثقافة شيئًا من السياسة، وفي كل سياسة شيء من الثقافة، نقول مؤقتًا لأن الأمر يتعلق بمدى خدمة أحدهما للآخر، فإذا كانت الثقافة مجرد ذريعة سطحية موّظفة (Istrumentalisee) لخدمة زعامة أو قضايا هامشية، أي ليست لها شرعية شعبية تاريخية وراهنة، فإنها ستكون في نهاية المطاف ركاما أو أكداسا من الكلام تذروه الرياح، ولا يدخل في تراث المجتمع المعني فضلا عن تراث الإنسانية، وقد يرى فيه فترات الصعود والهبوط، والثراء والضحالة، في مسيرة الأمة.

أما إذا كان العكس، أي كان للسياسة أهداف ثقافية ضمن منظور عام، أو استراتيجية على المدى البعيد، وفي مناخ من الحريّة الحقيقية، وليس اللّفظية، فإن الثقافة لا تكون مجرد أداة للدعوة والتوجيه والزّلفى والتبييض، وعندئذ تتبوأ مكانها الطبيعي في الدولة والمجتمع، بغض النظر عن نظام الحكم القائم، وعن طريق مستواها الإبداعي، ولو بالتقادم، لأن المعاصرة قد تكون حجابا، وعندئذ تصبح جزءا من تراث الأمة وإطارا لمرجعيتها الثقافية العامة، كما هو الحال بالنّسبة لكبار العلماء والشعراء والرسامين والفنانين، فكل بريطانيا تنسب إلى شكسبير لغة وثقافة، وكل ألمانيا تنسب إلى غوته تاريخا وحضارة، وكل فرنسا تنسب إلى فولتير، وكل إسبانيا تنسب إلى بيكاسو، وكل مصر تنسب إلى طه حسين أو نجيب محفوظ إلخ ... فهل تنسب ثقافة الجزائر إلى محمد ديب ؟ أم إلى مفدي زكريا ؟ أم لمحمد راسم ... ؟ أم تنسب لهم جميعا ؟ !

4. العولمة الثقافية وردود الثقافات المحليّة

يطرح واقع العولمة الثقافية، أي تصنيع وتسويق الثقافة باعتبارها سلعة في سوق العرض والطّلب، مشكلة راهنة وقديمة العهد في آن واحد وهي العلاقة بين وتريّة الصناعة (Standardisation)، أي : إنتاج نفس الأشياء المتماثلة بوتيرة واحدة، وبين الثقافة التي لا تخضع للوتريّة عند إنتاجها، ولكنّ الإشهار والتقانات الثقافية تنقلها إلى صورة بضاعة في سوق عالمية، وبذلك تنفصل عن منتجها، إلا لحاجات الإشهار، وتحقيق مزيد من الرّبحيّة، وهذا ما يثير مخاوف الغيورين على التقاليد والذخيرة التراثية التي أصبح بالإمكان توزيعها عن طريق مواقع في الشبكة المعلوماتية، وتدويلها لأغراض تجارية وهذا هو الجانب الأول من المشكلة.

تزداد المشكلة تعقيدا، إذا حاولنا التعرف في عالمنا المعاصر عما هو وطني أو محلّي، وما هو عالمي شامل ومُعولم، - أين ينتهي الأول ؟ وأين يبدأ الثاني ؟ يتمثل جوهر المشكلة في الحقيقة في الوسائط ومضامينها. إن ناقلات (Supports) الثقافة كثيرة في زماننا هذا، ولكن أهمها على الإطلاق هو مؤسسات التربية والتعليم التي تقوم في كل البلدان بما يُعرف بعملية التطبيع (Socialisation)، وهي لا تكون في الحالات العادية بغير مرجعية حضارية، ففي كل بلدان العالم تبدأ المدرسة بتمكين أطفال جيل كامل من التحكم في آليات اللغة وهي إرث مشترك للمجتمع، وتزويد ذلك الجيل بمجموعة من الخبرات والمهارات، وتُعدّه لنمط من الحياة (صورته عن نفسه وعن غيره، وعلاقاته بمحيطه المادي والإنساني ...) - يقترب من تقاليد مجتمعه الثقافية، أو في صورة مُحوّرة ومرغوبة من قادة الفكر والسياسة في المجتمع.

ولكن المشكلة لا تقتصر على جدلية المحلي على حدة في مقابل العولمة الثقافية على حدة، بل إن التاريخ المباشر، والوقائع المتكرّرة تشير إلى أن تلك الجدلية موجودة أيضا فيما يسمى الثقافة المحلية نفسها بعد تزايد انتفاضات الهويّات الاحتجاجية، والانتماءات الآثنيّة عبر العالم، أوصلت إلى مذابح في أروبا، وعنف وحشي ضد السود في الولايات المتحدة، وزحوف بعشرات الآلاف في أمريكا اللاتنيّة، فضلا عن الحروب المدبّرة أو المنسيّة في جنوب السودان (حركة غارانغ تسمى حركة تحرير شعوب (بالجمع) السودان، وتاميل سريلانكا، وسيخ الهند، ومسلمي القوقاز وعلى الأخص تشيشينيا، فضلا عن بركان البلقان وإرلندا الشمالية أو الأولستر البريطانية وكورسيكا الفرنسيّة والباسك الإسبانية ...، والجماعات الأخرى العرقية الدينيّة اللسانية في أروبا أقدم مناطق العالم تحضّرا وثروة، وهذا هو الجانب الثاني من المشكلة.

يفسّر بعض العلماء عودة العنف والصراع والسلوكات المتطرفة على المستوى المحلي إلى عامل محوري هو العقيدة الدينيّة، وحتى المذهب داخل الدين الواحد الذي يدفع إلى "التّمترُس" عند الشعور بالإضطهاد أو التعرض إلى الذّوبان في مجموعة أكبر، وقد خصّص الباحث الأمريكي "بنيامين باربر" (B. Barber) 1995 دراسة للحركات الجهادية في الإسلام المعاصر، وتتبّع آلياتها وطرق الانخراط والتنظيم والخطابات التعبويّة، وكيفيّة تقديم صورة العدوّ أو غير المنخرطين في التنظيم.

كما قام الباحث الفرنسي "ج- ف بايار" (J-F. Bayart) 1996 بدراسة مماثلة تحت عنوان : "وهم الهويّة " (L'illusion identitaire) واهتم بوجه خاص

بتأثير الوسائط الإعلامية في تكريس مفاهيم مشحونة مثل أصولية، عنف، أنتقريّة، تصفية عرقية (Ethnic cleansing)، بالحقد والكراهية، وهو يرجع الوضعيات الصراعيّة المُشْتعلة الآن إلى الصراعات على السّلطة بين قوى سياسيّة على المستوى المحلي ورهانات أوسع على المستوى الدولي.

من المشروع أن نتساءل عن مدى مصداقية كلمة "عودة العنف" عند الباحث "باربر" وغيره، إذ أن كل تلك الوضعيات موجودة من قبل فلماذا تشتعل تلك البراكين ثم تخبو ؟ ولماذا تبقى النار تحت الرّماد ؟ هل لقوة الدولة واستقرار المجتمع علاقة طرديّة بذلك ؟ لقد حكمت روما ثلاثة أرباع العالم، ولعدّة قرون قبل الميلاد من مكان كان قرية صغيرة (اللاتيوم الإيطالية)، وكان الصّراع في الأغلب سياسيا للتحرر من قبضة الاستغلال وظلم قناصلة روما وقادة جيوشها، وحدث ما يشبه ذلك في إمبراطوريات أخرى سابقة ولاحقة.

تعترض الملاحظ النّزيه إشكالية منهجية تعوق الاطلاع على وقائع موثّقة من داخل الوضعيّة الصراعيّة، إذ كثيرا ما "يُشيْطن" كل طرف خصمه، ويبرز من الوقائع ما يخدم مطالبه، أو ادعاءاته وقد يصعب الحصول على وقائع مجرّدة من صبغة التهييج والذرائعيّة حتى من خارج الوضعية، وتقدم مشكلة أكراد العراق مثالا نموذجيا لذلك، فقد خرجت القضيّة من إطارها الثقافي السياسي الداخلي وخاصّة بعد حرب الخليج الثانية، لتصبح مشكلة دولية على الرغم من أن وضع الأكراد في تركيا ليس أفضل، بل إن "أنقرة" تضرب الأكراد المناوئين في ترابها وداخل العراق بآلة عسكرية ضخمة، دون أن يثير ذلك أيّ احتجاج

من الهيئات الدولية والعالم الغربي بمجمله، ولم يجد بلد مثل فرنسا سوى إدانة تركيا بتهمة إبادة الأرمن (1915) بعد 85 عاما !

مما يؤكد فرضية عود الثقاب السياسي الذي يفجّر الثقافات المحلية، والصراعات الإثنية، أن التعايش الآمن بين الثقافات الفرعيّة وحتى بين المذاهب والأديان المختلفة، قد ساد في فترات طويلة في العالم الإسلامي وغير الإسلامي، وأن وراء التناحر في الغالب الأعمّ بواعث سياسيّة، أو حالات من الانحدار الثقافي الاجتماعي يستفيد منها حكّام تساندهم حاشيّة من المشعوذين وأشباه العلماء المتعصّبين، وهم أخطر من الجهلة، ولعّل ذلك ما دفع الإمام مالك بن أنس للابتهال بدعائه المشهور بأن تلتزم العامة بإيمان العجائز !

قام الباحث حنابيل G. Hennebelle 1992 في دراسته الاستقصائية تحت عنوان القبليّة الكوكبيّة « Tribalisme planetaire » بمتابعة ميدانية للثقافات والأعراق في مناطق مختلفة من العالم، وفي بلدان كثيرة، ووصل إلى النتيجة التالية : إن البلدان التي يتوفّر فيها انسجام عرقي-ثقافي-ديني-لغوي لا تتجاوز عشرة بلدان من بين 160 بلدا التي خصّص لها بحثه، وأن البشرية تستعمل ستّة آلاف لغة مكتوبة وغير مكتوبة تتوزع على 225 دولة ذات سيادة أو مناطق للحكم الذاتي يعني بمتوسط 26 لغة ومجموعة إثنيّة في كل بلد من القائمة السابقة.

5. العولمة الثقافية والذاكرة الاستعلائية

إن صعوبة التماثل أو النمذجة عن طريق العولمة الثقافية لا ترجع فقط إلى الهوة السحيقة التي تفصل بين عالم المقدمة، وهو مركز صنع الشمولية وأنماطها

المنوالية، ولكن من أسبابها أيضا فلسفة التفوق والامتياز التي عبّر عنها قادة الفكر والسياسة في الغرب منذ أمد بعيد، فقد حذّر "كوبينو" 1853 (Gobineau) من مغبّة التمازج أو التهجين الثقافي الذي سيؤدي في رأيه إلى ظهور نوع بشري بثقافة باهتة ومنحطّة، كما طلب فيلسوف القوّة نيتشه بالقضاء على أشباه الإنسان من غير الجنس الآري وهم في رأيه " الركام الغوغائي" قائلا لهم : "لقد كنتم من جنس القرود، على أن أمثالكم لم يفتؤوا حتى الآن أتفه من القرود في "قرديّتهم". ويضيف على لسان زرادشت محرّضا "على أهل السيادة في الإنسانية المتفوّقة أن يمهدوا سبيل السعادة لمن هم أدنى منهم، بالقضاء عليهم دون إمهال" !

ولم تتردد غولدا مايير "رئيسة حكومة إسرائيل السابقة، مدّللة الغرب وثعبانه الخبيث في المنطقة، في القول بأن" العالم سيكون بخير لو لم يكن فيه عرب، ولكن لا شيء في هذا الزمان والمكان أكثر شرًا من الفلسطينيين". وعندما سأل أحد الضيوف الحاكم البريطاني في الهند عن مقابل كلمة شكرا بالهندية أجابه "السّير" قائلا : "لا داعي لذلك، فلا أحد يستحقّها" !، وقد ذكرنا فيما سبق نماذج لما كان يسمى "جنس البرنوس" و"الغبار البشري" كما كانت تنظر إليه فرنسا الكولونيالية وجاليتها الفرعونية في الجزائر.

وقد ردّ موريسون وزير الخارجية البريطاني 1951 بطريقة تهكميّة عن مطالبة بعض الدول الإفريقية بالاستقلال بقوله "إن منح الاستقلال لهذه المستعمرات الإفريقية يعني إعطاء طفل في العاشرة من عُمره مفتاح باب الدخول إلى بنك وهو مسلّح برشاشة". كما أجاب سالازار ديكتاتور البرتغال

بغضب على عريضة تحثّه على التفاوض مع زعماء حركات التحرير في المستعمرات الإفريقية متحديّا : " لن نتنازل عن شبر واحد من الأراضي الواقعة تحت سيادتنا، هناك أجناس متخلّفة من واجبنا أن ندخلها إلى الحضارة " !

نحن لا نُعمّم على أيّ حال فلسفة الهلاوس والمواقف الاستعلائيّة ففي الغرب بالتأكيد تيارات تحررية وإنسانية (Humanistes) اعترضت من الناحية الفكرية، أو قولا وعملا على الاضطهاد والميز العنصري، وساندت موجة تصفية الكولونيالية، على رأس تلك التيارات نساء ورجال تعرّضوا للنّبذ والقمع في بلدانهم، ولكنهم مثّلوا دائما الأقليّة طوال القرنين الماضيين، يذكر الأستاذ د. رينولدز نماذج من كتاباتهم ومواقفهم في دراسته الضخمة بعنوان "التاريخ الشامل منذ 1945" (D.Raynolds : Global-History science 1945, 1990) تتصدّر كل ذلك مقولة الكاتبة الإيطالية أوريانا فلاتشي (Oriana-Fallaci) تحت ذهب أروبا البرّاق يكفي أن تُزيل قشرة رقيقة لتجد كثيرا من الدماء والنّذالة" !

تحمل أجيال متعاقبة في بلادنا الجزائر وفي منطقتنا العربية والإفريقية ذاكرة جريحة تنزف بالدماء التي أشارت إليها الكاتبة الإيطالية " فلاّشي"، ولكن قلّما سمعنا في جزائر ما بعد الستينيات سياسيا أو مفكرا يطالب بالثأر، أو حتى بالتعويض عمّا حاق بنا أبا عن جدّ من ظلم وعدوان. فقد قرّر سادة العالم بالأمس واليوم تعويض "يهوذا" والاعتذار إليه، وإقامة المتحف الأكبر للهلوكست والشُّوَّه في الولايات المتحدة الأمريكية التي لا علاقة لها بما يسمّى المأساة اليهودية ! وإنها لمفارقة أن يحظى اليهود ودولتهم المعتدية بكل هذا الدلال والتكريم وينسى المسيحيون ما فعله أجدادهم من تنكيل بالمسيح عليه السلام، بل يغفر لهم البابا

السياسي الحالي ويبرّئهم من دم المسيح المصلوب، وفي نفس الوقت يبقى للحروب الصليبيّة وأدبياتها الحاقدة على ما يُسمى "المحمديّون"، تأثير على السلوكات الشعورية واللاشعورية في كل العالم المسيحي اللائكي والمتديّن جدا في آن واحد(!)

لا تسمح متابعة ظواهر العولمة الثقافية، بالتوغّل أكثر في العقل الباطن ويد البطش والتجبّر، وقراءة سجلّها الأسود المفتوح إلى اليوم، ولذلك نعود إلى الرّاهن، ونلاحظ أن مركزيّة العولمة ونمطيّتها تثير ردود فعل قلقة، وحتى رافضة في الغرب أيضا، عبّر عن ذلك القلق والمخاوف أ. راموني في مقالته عن "التفكير الأحادي" 1995 (I.Ramonet = La pensée unique) حيث يندّد بالمدخل الإثنوغرافي والتعارض الصراعي بين الحضارات، ويدافع عن النظرة الجيوسياسية التي تربط بين الظّواهر الثقافية والسياسيّة، ويُحذّر من عواقب تفكير أحادي يدور حول محور واحد يسمّيه اللبيرالية التعبّدية (CREDO du libéralisme) التي أصبحت نتيجة لتداولها والتعليق عليها ومناقشتها بين الكتاب والجامعيين والصّحفيين ورجال السياسة من يسار اليمين ويمين اليسار، يستشهد كل منهم بالآخر، ويطلقون جميعا شراعهم مع الريح طلبا للسمعة مستهينين بالأمواج الصّاخبة هنا وهناك.

نتيجة للفكر الأحادي التعبدّي حصلت الإيديولوجية اللبيرالية على قوّة ردع تخنق كل فكرة أخرى غيرها، وتُصوّرها وكأنها شذوذ ومروق عن الطبيعي والسويّ، وقد أطلق الكاتب راموني على هذا النمط من العولمة الاقتصادية الثقافية اسم الظلامية الجديدة (Nouvel obscurantisme).

إن محاصرة القطاع العام الثقافي ونقل ملكيته إلى القطاع الخاص الذي يسيطر الآن على معظم الإنتاج والاتصال الثقافي، لم يحرّر المبدع، بل على

العكس دمَجه في المُجمّعات الكبرى للإنتاج والتّسويق (Marketing) وحدّد قيمته بمدى رواج المبيعات وما تحقّقه من أرباح.

كما أدّت عولمة الثقافة والاتصال إلى إضعاف المؤسسات القاعدية في كل المجتمعات المصنّعة مثل المؤسسات الدينية والعائلية والمدرسيّة، ودفعت إلى تقليص حوافز الانتماء إلى المجموعة الوطنية، وشجّعت بدل ذلك على الانتماء إلى الطوائف (Sectes) المغلقة، وظواهر العنف حتى بين أطفال دون سنّ المراهقة، وتزايد الاستئصالية الثقافية العرقية (Ethnocide) التي عادت إلى الواجهة في نهاية القرن الماضي، وتشرف على تنفيذها حكومات ودول تفتخر بذلك وتمارسه علنا (الصرب في البلقان- المكسيك ضد سكّانها الأصليين وحركة شاباس، متطرفو الهندوس في بعض الولايات الهنديّة ضد المسلمين من الهنود...).

فهل لعولمة الاقتصاد والثقافة وجهان أحدهما وهو الظّاهر عليه مسحة من الرحمة والثواب، وثانيهما مُلثّم ينذر بالويْل والثّبور وعظائم الأُمور !

من الحق في الاختلاف إلى اللجوء الثقافي

1. العولمة ومصير المطالبة بالعدل والاستثناء الثقافي

من بين ظواهر العولمة المثيرة للجدل، اتّجاه الصناعات الثقافية نحو التمركز، ليس في صورة شركات عملاقة متعددة الجنسيات فحسب، بل إن تسارع

التجميع والتمركز في الإنتاج السمعي البصري والإعلامي وخاصة تقانات الاتصال مثل الحاسوبية والبرمجية والمعلوماتية والذكاء الاصطناعي إلخ... وتجمع كل ذلك كلمة (Soft-ware)، ستؤدي في النّهاية إلى التماثل أو نمذجة كل سكان المعمورة على نمط واحد، هو النّمط الأقوى المسمى "الاستعمار الكوكاكولي" (Coca-colonisation).

لن نتوقف طويلا عند المقولة السابقة، فالشمولية في حالتها الراهنة هي عولمة من فوق أي متبادلة بين النّخب وفي شمال العالم، أما ما يتساقط من فتات موائدها على بقية البشرية، فلن يكون له في المدى المنظور سوى تأثيرات قشريّة، تحرّك السطح وتنال نخبا قليلة العدد في مجتمعات البلاد النامية.

ولكن لنكون أكثر صدقا مع أنفسنا، ينبغي الاعتراف بأن تقانات القرنين الماضيين هي أساسا فتوحات أروبية-أمريكية،استفادت منها شرائح واسعة من كل شعوب العالم، وعلينا فقط أن نستحضر الحياة في بلداننا قبل خمسين أو مئة عام، وكيف كان يعيش جدنا الثالث أو الرابع بدون مرافق البنية التحتّية، وقنوات المياه والصّرف الصحّي، والإنارة العمومية، ووسائل النقل، والتجهيزات الصحية في المستشفيات، ووسائل التثقيف والترفيه مثل المذياع والجريدة والتلفزيون إلخ...

لقد أصبحت كل تلك الوسائل والتجهيزات ضمن الحياة العادية للناس، ومن الواجبات الأولى للدول والحكومات منذ حوالي نصف قرن، إن خير توصيف لمعضلة بلداننا هو الذي قدمه بطل العدو الدولي "لويس كارول" عندما سأله أحدهم هل سيفوز ؟ فأجاب ببساطة : "إذا دخلت السباق ينبغي أن تجري بسرعة لتبقى في مكانك" !

عند التمعن في السياسات التربويّة في بلدان العالم الثالث، والمنطقة العربية بوجه خاص، نجد أن المدرسة والجامعة هي منذ أمد طويل من الموجّهات الناقلة (Vécteurs) للثقافة الغربية حتى لو كانت تستعمل لغاتها الوطنية، لأن التقانة (التكنولوجيا) هي أيضا ثقافة سبقها وزامنها بحث أساسي وتطبيقي، وهي كلها منذ أكثر من قرنين على الأقل غربيّة في المنشإ وفي وسائط الاتصال وطرائق التعليم (Didactique) والبحث العلمي وتجهيزاته المخبريّة، في كل ميادين المعرفة بالإنسان والطبيعة.

إذا نظرنا إلى العلوم باعتبارها كيانات معرفية، وبناءات تطبيقية، فهي إنسانية وليس لها أيّة جنسيّة وهي معولمة منذ أقدم العصور، فمن يمنع أحدا من استعمال الورق أو الناسوخ (الفاكس) أو أنساق الاتصال الثقافي (Cyber culture) بالمعلوماتية ؟

من المعروف أن العلم والتّقانة المعاصرة تحدث أساسا في الغرب، وفق الصيرورة التاريخية الاجتماعية التي أشرنا إليها فيما سبق، فالمدارس والجامعات تخضع في أنظمتها وكل ما يتعلّق بالمناهج في علوم الإنسان والطبيعة لما هو من تصميم العقل الغربي، ولذلك يرى العديد من الباحثين أن العلم هو حصان طروادة الذي يُدخل الغرب من بوّابة المدرسة.

وتكتمل الحلقة إذا أشرنا إلى أن معظم بلداننا العربية والإسلامية تبعث بطلاّها المتفوقين إلى المعاهد الغربية، وأحيانا يرغب أولياء غير المتفوّقين من العائلات الغنّية في تعليم أبنائهم في معاهد العالم المتقدّم من السنة الأولى الابتدائية إلى التخرّج في مرحلة ما بعد التدرّج، وبذلك يحصل التثاقف الوحيد الجانب وتكون المناهج

واللغات ليست مجرد جسر لتجاوز فجوة التخلّف، بل توسيعا للمعرفة الغربية لصالح الغرب -(هجرة الأدمغة)- قبل البلد المعني نفسه.

لنترك جانبا مسألة العولمة الاقتصادية بخيرها وشرّها، فهي من اهتمام أصحاب الاختصاص، ولا تكاد تخلو صحيفة أو دورية عندنا من الحديث عنها، غالبا من جوانبها الهيكليّة والمالية أو للتعليق على نتائج الامتحانات التي يجريها خبراء ومفتشو مؤسسات بريتن وودز الشهيرة (البنك الدولي وصندوق النقد الدولي) على بلدان العالم قاطبة. إن موضوع اهتمامنا هو عولمة الثقافة ووسائط الاتصال العلوية أي الموجّهة من طرف واحد، لا رأي فيها للمتلقي من بقية العالم النامي، ونوضّح ذلك من خلال مثالين أحدهما عام وهو اليونسكو والثاني خاص هو مطالبة فرنسا بالاستثناء الثقافي.

المثال الأول

اعترفت اليونسكو في اجتماع مؤتمر عدم الانحياز بالجزائر سنة 1973، بالخلل الكبير بين الشمال والجنوب في مجال التدفّق الثقافي والإعلامي، حيث تسيطر المركبات والوكالات الدولية من مقرها في الشمال على مجمل المجال الإعلامي، ولا يخرج من الجنوب إلا ما ترضى عنه أو تصوغه حسب هواها مؤسسات الشمال الإعلامية، وهي الوكالات الخمس المعروفة قبل أن تظهر الشبكات والقنوات الفضائية المُعولمة.

طالب مؤتمر الجزائر بنظام عالمي جديد للإعلام وتابع موكب المقدّمة تلك القضية بنشاط خلال السنوات الخمس التالية، ممّا جعل البلدان النشيطة في ذلك

الموكب وعلى الأخص الجزائر توصف بالحماس للثالثيه (Tiermondisme)، وفي سنة 1978 صادقت اليونسكو على إعلان المبادئ الأساسية للإعلام الذي يقرّ العدل والمساواة في صناعة الإعلام والوصول إليه وبثّه، وقد ساهمت لجنة الخبراء برئاسة " سين ماك برايد (Sean Mc BRIDE) الحائز على جائزة نوبل للسلام ومؤسس منظمة العفو الدولية، في بلورة تلك المبادئ، عن طريق تقريرها الذي حمل عنوان "أصوات متعددة وعالم واحد" تضمّن تشخيصا مفصلا للاختلالات في مجال الثقافة والإعلام على حساب جنوب العالم، وقدّم في خاتمته 80 توصية لعلاج تلك الاختلالات.

كان ردّ الدول الغربية - وخاصة بريطانيا والولايات المتحدة - هو السخط والتهديد، وبالفعل لم يتأخّر البلدان المذكوران آنفا عن تجميد عضويتهما في اليونسكو ورفض الوفاء بالتزاماتهما المالية وهدّدتا بالانسحاب الكلي من منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم، وأعلن ممثل واشنطن في الهيئة الأمميّة بماهاتن أن بلاده لا تعترف بالأغلبية العددية (Authomatic Majority) في كل هيئات الأمم المتحدة المختصّة، وبقي إعلان المبادئ وتوصيات لجنة ماك برايد حبرا على ورق. ومنذ ذلك التاريخ إلى اليوم أخذت العولمة مدارها العلوي وزادت حالة معظم دول الجنوب الثقافية والإعلامية عجزا وتفاقما، بعد أن اقتحمت قنوات التلفزيون الفضائية والبريد الإلكتروني الفضاءات الوطنية وقلّصت من سيادة الدول وقدرتها على التأثير في مجالها المعنوي وهو رأيها العام، فضلا عن ضعف إمكانياتها للدّفاع عن صورتها الثقافية والسياسيّة خارج حدودها، وخاصة إذا لم يرض عنها أحد الأعضاء المتنفذين في إدارة

العالم الذين يسمون أنفسهم المجموعة الدولية (Communauté internationale)، بالنيابة عن كل البشرية.

المثال الثاني

يقـــول ساســـة الغـــرب : إن الديمقراطيـــة ليس لها حدود جغرافيـــة (La démocratie n'a pas de frontières) أحيانا للدفاع عن نموذجهم الأمثل والكامل أو النابع من الفكر الأحادي على حد تعبير "راموني" السالف الذّكر، إن المقولة السابقة تنطبق أيضا على العولمة الثقافية، ولكن هذه المرّة داخل العالم الغربي نفسه، إذ عندما أصبحت الثقافة صناعة وتجارة وأسواقًا، فإنه من الطبيعي أن تشملها اتفاقيات الغات (GATT) والمنظمة العالمية للتجارة فيما بعد، لكن سرعان ما ظهر أن في العالم المتقدم أوزانًا ثقيلة، وأخرى متوسطة، وثالثة خفيفة، وتجد فرنسا نفسها في بعض مجالات الإنتاج الثقافي ووسائطه الثقافية أحيانا في الرتبة المتوسطة، وأحيانا في الرتبة الخفيفة أو الضعيفة مقارنة بالولايات المتحدة.

فلو أخذنا لغرض المقارنة مجال الإنتاج السمعي البصري والحوسبة والمعلوماتية، لوجدنا أن فرنسا تغدق على الصناعة السينما توغرافية بسخاء كبير، ولكنها لا تنتج أكثر من مئة إلى مئة وعشرين فيلما طويلا وما يزيد عليها قليلا من الأشرطة الوثائقية والخاصة بالتسلية، بالمقابل، حوالي 6 إلى سبعة أضعاف مثيلتها تنتج في الولايات المتحدة التي لا يوجد فيها قطاع عام للسينما أصلا، هذا فضلا عن قدرة الشركات الأمريكية على التسويق

والتوزيع في شتى أنحاء العالم، بسبب التطور الكبير للصناعة والتقانة السينما توغرافية، والقدرة على ترويج مُنْتَجِها على مستوى العالم، وتبعا للانتشار الواسع للغة الإنكليزية.

أمام مخاوف الاجتياح العولمي الأمريكي دافعت فرنسا عمّا تسمّيه الاستثناء الثقافي (المقصود الإنتاج السمعي البصري بالذات)، في دورة أورغواي سنة 1986 (Uruguay Round) ولم تحقّق مطلبها وبصفة مؤقّتة حتى سنة 1993، وعلى الرّغم من التصريحات المتفائلة لبعض الساسة والمثقفين الفرنسيين، فإن المخاوف من الاجتياح تعود إلى الظهور في الصحافة الثقافية والدوريات الفرنسية المتخصّصة، من أسباب عدم الاطمئنان ما يلي :

أ- على الرغم من أن فرنسا عضو بارز ومهمّ في المجموعة الأروبية، فإن تلك المجموعة تنسّق في مجالات الأمن والمال والتجارة وليس لها إلى حد الآن سياسة ثقافية موحدة، أو على الأقل منسّقة.

ب- إن بريطانيا وهي أيضا عضو أساسي في الاتحاد الأروبي تقود حملة ضد أي استثناء ثقافي، ولا تقبل إلا استثناء الجنيه الإسترليني. الدافع بديهي وهو أن بريطانيا كانت المصدر الأول للإشعاع الأنغلوفوني حتى منتصف القرن العشرين، حتى على الولايات المتحدة نفسها.

ج- إن بقيّة الأروبيين، وخاصة ألمانيا القوة الاقتصادية الأولى في أروبا (ثلث الإنتاج الكلي لغرب وشمال أروبا) تعتبر نفسها مهضومة الحقوق الثقافية، وتطالب حاليا بجعل اللغة الألمانية اللغة الرسمية الأولى في بعض

المؤسسات الاتحادية الأروبية. ولمحاولة كسبها، أو اتقاء غضبها يقول الفرنسيون : إن فرنسا هي البلد الأول في علاقة بين شريكين متساويين هما باريس وبرلين ! كيف يكون التساوي في هذا الترتيب ذلك أمر يخصّ الشريكين، وسرّه يكمن في بلاغة اللغة الفرنسية !

د- تتعرّض مسألة الاستثناء الثقافي إلى انتقادات باعتبارها غير واقعيّة داخل فرنسا نفسها، لأن عددا من شركاتها تُوجد ضمن نظيراتها الكُبرى والمتعددة الجنسيات المرتبطة بالولايات المتحدة، ويعود ذلك الانتقاد كلما اشتركت فرنسا في المفاوضات المتعددة الأطراف حول الأسواق الكبرى مثل السوق الجديد عبر الأطلسي (New Transatlantic Market, N TM) الذي يزيل الحواجز التقليدّية على كل المنتوجات بما فيها الصناعات الثقافية.

2. اعتراضات النّخب الغربية على الثقافة التجارية

لم تمنع بوادر الإخفاق في معركة تدور بين الكبار، لم تمنع الدولة الفرنسيّة وأجهزتها المختلفة، من تجنيد إمكانيات ضخمة ليس لحماية مجالها الثقافي الداخلي فحسب، بل أيضًا لنشر الثقافة واللغة الفرنسيّة خارج حدودها، وترسيخ مكانتها في مستعمراتها السابقة، و لم تفشل نسبيا إلا في سوريا والفيتنام.

يقوم بتلك المهمة الاستراتيجية كثير من الهيئات المختصّة مثل وكالة تعليم الفرنسية في الخارج (AE FE) المعروفة باسم البعثة (La mission)، وتُحظى بميزانية تُقدّر بـــ 310 مليون فرنك تمثل 60 % من نفقات التعليم التي تدفعها الخزينة الفرنسيّة و40 % يدفعها المتعلم، وكذلك الرابطة الفرنسيّة (A.F)، وجمعية الجامعات

الفرنسية التي تخلع العضوية على المتخرجين من المعاهد العليا الفرنسيّة، والمراكز الثقافية ومعاهد التكوين والبحث (مثل الموجودة في روما ومصر وأثينا)، والمدارس والمراكز الثقافية وبعثات الخبراء والمعلمين والأساتذة المنضوية تحت بنود التعاون في عدد كبير من البلدان التي توجد فيها سفارات فرنسيّة.

يقابل ذلك الجهد المعتبر أصوات تدقّ أجراس الخطر نجد صداها في دراسة نقديّة شيّقة للأستاذ " فابيان سبيتز" (J.F , Spitz) في مجلّة "مناظرات (Débats)" عدد 108 لسنة 2000 بعنوان : ثلاثة أنواع من البؤس عند الجامعيين العاديين "Les trois misères de l'universitaire ordinaire".

أول أنواع البؤس أخلاقي، ويتمثل في المحسوبية، واكتساب الامتيازات باسم النخبة العلميّة المتعالية، وليس عن طريق البحث العلمي والإبداع، وكذلك استغلال النفوذ والزبائنيّة، للاحتفاظ بحظوة نخبوية غير مستحقّة.

البؤس الثاني : النّفاق والطقوسيّة المتبادلة بين أكداس من الطلاّب، ليس لهم دافعيّة ذاتية للتحصيل العلمي، والتكوين والبحث، هم يتظاهرون فقط بالاهتمام بالدراسة.

ثالث أنواع البؤس : يتعلّق بالأساتذة الذين يتسابقون للاحتفال بذواتهم، واختلاق مناسبات للتنويه بأمجاد جامعيّة، تتخللها نوبات من الدهشة والذهول الاستلابي أمام النموذج الجامعي الأمريكي.

النموذج الجامعي الأمريكي لم يسلم بدوره من النقد بعد أن جرفته موجة الليبرالية القصوى في عهد الرئيس الأمريكي الأسبق رونالد ريغن، وانتصار ما

يعَرف بالريغانية الاقتصادية (Reaganomics) نجد نموذجا لذلك النّقد في دراسة نشرها ر. ريتش (R.Reich) وزير العمل السابق في عهد الرئيس الأمريكي كلينتون تحت عنوان "مستقبل العلوم 2001" (The future of sciences) يندّد فيها بالتكالب على الصفقات المُربحة، على حساب البحث العلمي الجّدي، وحب الاستطلاع المعرفي، حتى تحوّل رؤساء الجامعات إلى مجرد وكلاء إشهاريين للشركات التجارية الكبرى، وأخذت كثير من الجامعات الأمريكية اسم منوال جامعات السّوق التجارية (Market model universities, M.M.U).

هل أن ردّ الفعل على تسْليع الثقافة والعلوم وتقاناتها في مركز العولمة وهو الولايات المتحدة الأمريكية يعني عودة الوعي بوظائف أخرى للمعرفة والثقافة انطلاقا من الخصوصية الوطنية وما يسمى الثقافة الأصلّية ؟ ألا تعني الديمقراطية في نموذجها الغربي نفسه عدم الاعتراض على الحقّ في الاختلاف والتّسامح مع التفكير ونمط الحياة المغاير ؟ هل حقا أن هناك اتفاقًا ضمنيًا أو صريحًا بأن للانسانية قيمًا عليا مشتركة هي تقريبا محل إجماع في مختلف الديانات والحضارات الكبرى والمواثيق المرجعية للهيئات الدولية ؟

ليس بالإمكان الإجابة بلا أو بنعم عن تلك التساؤلات، لأن وراءها دايلاما، أو سلسلة من المُعضلات المحيّرة التي لم تجد حلاً إلاّ في مستوى عالٍ من التّجريد الذهني، على طريقة الرؤية الأفلاطونية لُمثل تسبح في علّيين، لا ترى العينُ المجرّدة سوى ظلالها الشّبحية في كهف سُفلي، هو الواقع العالمي المنفصل عنها، والمتعلّق بها في آن واحد، ولكن أين نحن في بلدنا وفي منطقتنا

العربية الإفريقية والعالم، أين نحن من مقولة الماوردي في أحكامه السلطانية : "الأمن أهنأ عيش والعدل أقوى جيش" ؟ !

لا يستهدف التوصيف السّابق، استشراف آفاق عولمة الثقافة والاتصال، والتّنبؤ بمسار التحولات الكبرى الجارية في هذا المجال في بلادنا وفي العالم من حولنا، وكيف ستكون مضاعفات تلك التحولات على البنْيات القاعدية للمجتمعات المتطلعة للنمو، وما سيؤول إليه أمْر الدّولة وسلطتها المركزية في أقيانوس بأمواج عاتية، هي الوسائط المتعددة للاتصال والثقافة المُزوّدة بتقانات تزداد دقّة وسرعة وانتشارا.

ليس من المفيد تحديد موقعنا الثقافي الإعلامي في عالم يتحرّك بسرعات مختلفة، لأن ذلك يتوقف على نوعية المعايير المختارة للتصنيف وعلى الصيرورة التاريخية الخاصّة بكل بلد على حدة، الشيء المُؤكّد هو أن البلدان البطيئة النموّ، لا تبدو وكأنّها ساكنة فحسب، بل إن كل إبداع في ميدان الثقافة والاتصال ووسائط التوصيل التقانية، وكل فتح في أسواق التصدير الثقافي (من آخرها بوكيمان الياباني)، إنما يزيدها تقهقرا وتبعيّة، وابتعادا عن جزء آخر من عالم المقدمة الذي يطمح لما بعد الحداثة، ويلهث لتجاوزها بأضعاف سرعة الضوء !

ولنا أن نتساءل فيما يخصّ بلدنا، وعموم المنطقة الأفروعربية، ما جدوى التنبؤ والاستشراف ؟ وهل يُسلّينا أم يُواسينا مقعد " الرشّام" في لعبة الدومينو الذي يصفّق ويُسجّل نقاط مباراة بأشواط لا تنتهي، وهو مجرّد متفرج من خارجها. هل كنّا نحن في الجزائر، حقا في حاجة إلى استشراف، لندرك أن البثّ بالأقمار الاصطناعية ومئات القنوات الفضائية، ستكْتسح ساحتنا الثقافية

والإعلامية، وتتقاسم بيوتنا على أحسن تقدير، إن لم تتملّكها تماما ؟ إنّ الاستشراف بدون إرادة وتصميم على التحكّم في المستقبل، بسياسة العلم وعلم السّياسة، لن يكون أكثر من عمل توثيقي (Archivisation) مُسبّق لاحتمالات ما سيكون عليه الغد.

3. هل وراء اللجوء الثقافي إلى ثقافات أخرى قنوط أم تبرير ؟

بدل التكهّنات وحساب الاحتمالات، لنحُطّ الرّجال أولا في ساحة الجزائر الثقافية، ونتابع عولمة انغمست فيها شريحة كبيرة من النخبة الجزائرية، هي ظاهرة ما يُسمى أدب الضفّتين أو الكتابة والتأليف باللغة الفرنسية، والنشر في فرنسا، سواء أكان وراء تلك الظاهرة ضرورات تاريخية أم سياسة سابقة أم لاحقة لما بعد 1962، عبّر عن الجانب الأوّل منها المرحوم مالك حدّاد بمقولته الشهيرة : "اللغة الفرنسية هي منفاي"، أو كانت اختيارا لأسباب عملية، أو لقناعات تخصّ أولئك الآدباء والكتّاب.

لن نخوض في نقد أو تقييم مضامين وأصناف تلك الأدبيات التي تمثل اليوم مكتبة ضخمة الحجم لسببين، أولهما أن مثل تلك المقاربة تحتاج إلى تأهيل أكاديمي في عدد كبير من ميادين الفكر والأدب، و لم نؤت من تلك العلوم إلاّ قليلا. وأما السبب الثاني فيرجع إلى اقتصار هذه الدراسة على العولمة الثقافية وتجلياتها في السياقات المحلية والكوكبية، ومن بين تلك التجليات الاحتواء والتثاقف والاستدراج، وقد تعرّضت الجزائر لكل تلك الظواهر أثناء الاحتلال الكولونيالي وبعده، وكانت وما زالت حقل الرماية المفضّل مقارنة بجوارها المغاربي والعربي.

بالنّظر إلى الاعتبارات السابقة فقد ارتأينا تقديم ملخّص واف لدراسة لأحد كبار المختصّين في الأدب المغاربي المكتوب بالفرنسيّة، والجزائري منه بوجه خاص، هو ألبير ميمّي (A. MEMMI) القريب في توجهاته العامة من أفكار فرانتز فانون، ومن أشهر مؤلفات ميمي "ملامح المقهور" 1985 (Portrait du colonisé).

ظهرت تلك الدراسة في العدد -510- من العالم الدبلوماسي (باريس، عدد سبتمبر 1996) تحت عنوان "بأيّ لغة نكتب ؟ الوطن الأدبي للمستعمر" (بفتح الميم)، يجيب ميميّ عن السؤال السابق بسؤال آخر : إذا كتبت فلمن تكتب ؟ وبأيّ لسان ؟ إن المؤلفين في بلدان العالم الثالث، وأغلبها ذات تقاليد شفوية، يجدون أنفسهم أمام معضلة عويصة، لأن التأليف يتطلّب وجود قرّاء، وهو أمر غير مضمون في بلدان خرجت لتوّها من نير الكولونيالية، مما يجعل الكاتب في حيرة بين ما يعتبره واجب المساهمة في البناء الوطني والدفاع عن المضطهدين من جهة أولى، وبين الانطواء داخل هويّته بدافع اليأس من جهة ثانية، أو الاستعانة بشحنة من التمرّد الضروري للخلق والإبداع من جهة ثالثة.

إن الكتّاب من البلدان القليلة التي ما زالت ترزح تحت الاستعمار، وكذلك أولئك الذين يعيشون في المنفى، أو نجوا من السّجون، يشتركون كلهم في صفتين، هما الإخلاص واليأس. أما كتّاب البلدان المستقلّة حديثا، فإن وضعيتهم أكثر مدعاة للحيرة والتناقض، فبالإضافة إلى مخلفات العهد البائد، يواجهون مشكلة حريّة التعبير ومصاعب الممارسة المستقلة لمهنة الكتابة، والحدود غير المرئية للتفكير الحرّ.

لنتأمّل عن قريب بعض الإشكالات التي تواجه أدباء وكتاب العالم الثالث، إنهم إذا كتبوا في عهود الاحتلال بغير لغة البلد المهيمن عليهم، فإنهم سيظلّون مجهولين. فباستثناء عدد قليل من مواطنيهم الحاصلين على قدر من الثقافة التقليدية، فإن البورجوازية بما فيها النخبة المتعلّمة، هي في الغالب متمكّنة من لغة البلد المهيمن (الفرنسيّة- الإنكليزية) أكثر من لغتها الوطنية، على الأقل في صورتها المكتوبة، أما البقية من الجماهير العريضة، فإنها لا تقرأ شيئا، لسبب بسيط هو أنها ضحيّة الأمية.

لنفترض أن الكاتب أو المفكر، أصرّ على التعبير الفني والجمالي بلغته الوطنية، فإنه في هذه الحالة سيواجه من ناحية مشكلة من يطبع له ومن ينشر أعماله، وعليه من ناحية أخرى، أن يتغلّب على عقبة سيكولوجية موجودة في أعماق المستعمر (بفتح الميم) وهي التحقير والصغار الذي يُعامل به أهل البلد الأصليين. إن شباب عهد الاستقلال لا يعرفون مدى الهوان الذي يتعرّض له آباؤهم عندما يخاطبون الأسياد المُعمّرين بلغتهم الوطنية.

الآن وبعد أن خفقت أعلام الحرية، وعاد الوطن إلى أحضان أبنائه، ماذا يمنع الكتاب من العمل والإبداع بلغتهم الوطنية ؟ ألم يَحِنْ الوقت لإنجاز ما طالبوا به وما انتظروه وناضلوا من أجله ؟ الجواب هو أن معظم الكتّاب اتخذوا في البداية موقفا مترددا أدى بهم إلى فترة وجيزة من الشلل، نتيجة استعجالية وشرعيّة السؤالين السابقين.

أعقب الشلل استفاقة سريعة ومطالبة بالتأجيل، أو بالوقت المُسْتقْطَع، استخدمه البعض للتبرير والتفسير، وردّ عليه البعض الآخر بالتذكير بمطالب

الكفاح الوطني، والوفاء بالعهد على استعادة الهوية بعد التحرير. في الواقع إن الحقيقة أبسط من ذلك بكثير، وهي أن أولئك الكُتّاب كانوا في تلك اللحظة (بداية الاستقلال)، وبصفة نهائية، أدباء وكتابا باللغة الفرنسيّة أو الإنكليزية، ليس في المسألة ضعف ولا خيانة إنه ميراث لا مناص منه، على الرغم من أنه موضوع جدل، من الأفضل أن يُغْلق ملفّه، وأن يتمّ الاعتراف بصراحة، بأن أولئك النساء والرجال قد سجلوا حضورا تاريخيا لا يمكن إلغاؤه من ماضي الأمة.

لكن الأمر ليس على هذه الدرجة من الوضوح، فيما يتعلق بأجيال ما بعد الاستقلال التي تعلمت في الغالب بلغتين منذ المدرسة الابتدائية. إنّنا نتساءل لماذا اختارت نسبة لا يستهان بها في النهاية أن تكتب باللغة الفرنسيّة أو الإنكليزية ؟ لماذا تَوَاصل إنتاج القسم الأهمّ من الأدب باللغة الفرنسية في الجزائر وفي المغرب، وحتى في تونس، حيث إن التعريب أكثر عمقا وانتشارا، وفي مجموع إفريقيا السوداء الفرانكفونية بلا استثناء ؟ هل تلاشت الطموحات السابقة ؟ وأين ذهبت إعلانات العزّة الوطنية ؟

إذا تتبّعنا الوضعية من خارجها، وجدنا أن الكثير من المتطلبات الماديّة للآداب الوطنية قد توفّرت إلى حد كبير، في أغلب البلدان المستقلّة حديثا، أنشأت الدولة شركات للنشر والتوزيع، يسيّرها موظفون، كما تأسست جوائز أدبية كثيرة، وظهرت الفرق المسرحية جنْبا إلى جنب مع خطوات أولى في ميدان الأفلام السينمائية. كانت تلك بوارق أمل لانطلاق الإنتاج الفنّي، وبالتالي تحقيق مكانة معنوية ومردود مالي للأدباء والمفكّرين.

كل ما سبق هو في الحقيقة تسهيلات ظاهرية فقط، أما من الداخل فإن الواقع مختلف إلى حد بعيد، الشركات الوطنية للنشر والتوزيع، جمعت بالإضافة إلى عيوب الإدارة الناشئة ضغوط المجموعات المصلحية والسياسيّة، بدون أن تستفيد من مزايا الأولى ودهاء الثانية، كما أن هناك مخاوف من تجاوز التعبير الأدبي والفكري للحدود المرسومة ضمنيا، أو ما يسمى اللامسؤولية في التعبير عن الرأي، ممّا يؤدي إلى البلبلة.

يواجه الكاتب المغترب في لغة أخرى مشكلة عويصة، تتمثل في أنه يخاطب جمهورا متناثرا وأحيانا غير موجود أصلا. وفي كلتا الحالتين فإن السبب هو حاجز اللغة، يالها من وضعية حرجة، أن لا يكون للمبدع والفنان جمهور طبيعي من بني قومه الذين يتحدث عنهم وإليهم، وأن يفتقد ما يُعرف بالمجموعة الثقافية (Communauté culturelle) أُناس يَحسُّون بخفقات قلبه، ويتذوّقون ما تحمله مفردات اللّغة من معاني وألوان جمالية، هي في نهاية الأمر ثقافة المجتمع وضميره ووجدانه، إنها وضعية لا يعرفها الكتاب الذين يتعاملون مع جمهور طبيعي في البلدان التي لم تعرف الاستعمار.

لقد خامر البعض من كتّاب المستعمرات السابقة، بصيص من الأمل، وتوقعوا أن يؤدي التمدرس وانتشار التعليم باللغات الوطنية، إلى ميلاد أجيال يكونون قُرّاء المستقبل، ولكن تبيّن أن ذلك التطور، إن حدث سيكون على المدى البعيد، فهل عليهم أن يعلّقوا أقلامهم على باب الانتظار، على أمل قدوم تلك الأجيال ؟ وإذا قدمت تلك الأجيال فعلا فبأيّ لغة ستقرأ ؟ وهل أنّ الأُمّة اختارت حقا لُغتها الثقافية ؟

نحن على علم -(الكلام لألبير ميمي)- بالصيغة التوحيدية التي أطلقها ابن باديس : "الإسلام ديننا، العربية لغتنا، الجزائر وطننا" ولكن يُجيب أو يُفسّر ذلك الإعلان وزير للتربيّة الوطنية هو أحمد طالب الإبراهيمي بإعلان آخر، مؤداه : "إن المدرسة الجزائرية قائمة في الواقع على ازدواجية لغويّة، هي بالنسبة لنا مرحلية وفي مصلحة بلادنا".

إن اللغات الإفريقية الأصليّة لم تصل إلى حد الآن إلى الاستخدام الثقافي الذي يتحكّم في مصير الأمم المعاصرة، ولعلّه من الحكمة أن تواصل مصر تكوين الأطباء والمهندسين باللغة الإنجليزية، [(ومن المعروف أن مصر هي نموذج بالنسبة للمغرب (العربي)]، إذ أن تنفيذ تعريب مُتسرّع سيعوق التقدّم التقني والتنمية الاقتصادية، وفي انتظار ما سيكون عليه الأمر يحتدم النقاش حول مآل اللغة الوطنية، هل سيحسم الأمر لصالح اللّغة الكلاسيكية (الفصحى) ؟ أم لصالح الدارجة لغة الجمهور الواسع من القرّاء ؟ أم لصالح لغة أخرى بينهما لا فصحى وحدها ولا دارجة فجّة تماما ؟ هذه الأخيرة هي التي تضمن أوسع جمهور من القرّاء من النّاحية الاعتبارية، وهي على أي حال اللغة التي يفرضها المشتغلون بالصحافة والإذاعة.

في خضمّ مناقشات ساخنة، تتبادل فيها عدة أطراف التّهم مرّة بخيانة الأمانة، والتعهدات التي سبقت الاستقلال، ومرّة أخرى بالماضويّة، وتجاهل العصر في خضمّ كل ذلك تتواصل الكتابة باللغة الفرنسيّة أو الإنجليزية، ويتوجّهُ الكتاب إلى الاهتمام بمخاطبة قرّاء آخرين في "المتربول" السابق.

إن نظرة خاطفة على الإنتاج الفكري والأدبي تبيّن بأن الخمسة عشر كتابا التي يُؤلّفها المغاربيون في المتوسط سنويّا، نجد أنّ أغلبيّتها الساحقة تنشر في فرنسا. وإنها لمفارقة محزنة أن نلاحظ أن القليل منها يظهر على واجهة المكتبات في العواصم المغاربية (الجزائر–الرباط–تونس)، فمن يا ترى يستطيع التغلّب على ثقل الإدارة وعين الرقابة الساهرة والدّخل المحدود لأغلبيّة القرّاء ؟

لا شك أن الثقافة الفرنسية، هي لحد الآن من بين أكثر الثقافات إشعاعا في العالم، وأن باريس تمارس جاذبيتها القاهرة على كل من يتحدث الفرنسيّة، وحتى على الذين لا يتحدّثونها، لكن هل أن كل ذلك يُبرّر تأجيل إعلانات المبادئ والوعود والتحديّات التي سبقت الاستقلال، وبقيت بعده في مرحلة كمون وانتظار ؟ !

هناك في تلك البلدان تقاليد ثقافية راقية تعبّر عن نفسها باللّغة العربية، هل نقبل زوالها أو ضمورها وتلاشيها ؟ حقّا لا توجد عربيّة واحدة، فإلى جانب اللّغة الكلاسيكيّة هناك العديد من "اللغات" العربية المنطوقة، هناك أيضا مالا يقل عن مئة لغة متداولة في إفريقيا، أغلبيّتها غير مكتوبة، وليس لها تقاليد الاحتفاظ بالنصّ (Tradition textuelle)، يجب أن نتحدّث أيضا عن المشكل الصّعب المتعلّق بالمنطقة القبائلية (Kabylie) في الجزائر، وبصفة أعم بالبربرية في المغرب (الأقصى) وهو موضوع يثير مزيجا من الحماس والقلق. إن أيّة أغلبية لا تفرض قانونها الثقافي على الأقلية إلاّ بالعنف المتستّر بلحاف القانون.

تطرح كل تلك الإشكاليات معضلات خطيرة، لا يمكن للكاتب أن يُفْلت منها. إذا استسلم إلى الكتابة بلغة أخرى غير لغة الأغلبيّة من شعبه، فإنه

سيعمق أكثر الهوّة بينه وبين الحياة العادية لجمهوره، ويجد نفسه جالسا حول مائدة ضيقة زبائنها من المحظوظين بالمال أو بالثقافة، لا تقترب منها عامة الشعب. في هذه الحالة لا تكون الانعكاسات أخلاقية فحسب، بل هي أبعد من ذلك. إن استبعاد أغلبية شعب -أيّ شعب- من الغذاء الثقافي المتّصل بشؤونه وشجونه، تكون له على أغلب الظن، عواقب وخيمة من الناحيتين الاجتماعية والاقتصاديّة، قد يُخفّف التضامن الوطني بعض نتائجها، ولكنه لا يمحوها أبدا. إنها " الدايلاما" الراهنة لكل الأدباء والكتاب، وحتى المسؤولين على أعلى مستوى، ويتمثل جانبها المأساوي في اختيار لغة أوروبيّة لتجنّب خسائر مباشرة، أو للتقدم بسرعة، ولكنّ ذلك الاختيار يُؤدّي بدوره إلى خسائر أكثر، لا يُمكن التخفيف منها إلا على المدى الطويل.

هل يمكن لأمة تُعيد بناء الوطن بصعوبة، أن تتقبّل التجزُّء والانشطار من الداخل ؟ ألا تتعرّض تلك الأُمّة مع مرور الزّمن إلى ثنائية لغوية، وحتّى إلى التفرُّع إلى عدّة لغات ؟ إن إنجاز التحرر (من الاستعمار) بدون استعادة وإحياء الثقافة الجماعية يعتبر خللا لا يُحتمل. كما أن استعادة ثقافة بدون اللغة التي تحملها يكون أمرا أقرب إلى العبث، إننا في الحقيقة أمام مُعضلة مُحيِّرة تعاني منها معظم البلدان الفتيّة، وهي معضلة الهويّة الجماعية (وهي مسألة على درجة كبيرة من الأهمية، وتستحق الدراسة بعمق). أليس من الضروري لتوحيد شعب والانتقال به إلى درجة أمّة عصريّة، أن يلْتفّ الجميع حول هويّة مشتركة وعميقة ؟ ألا نكون على عتبة مجال يلتقي فيه الواقع بالأسطورة الجماعية التي تدور حول أصل واحد، وماضٍ متماثل، ولغة تسمى

الأم لها أجداد هم أجداد الجميع، وبالتالي فإن المستقبل لا بد أن يكون مشتركا متماثلا وغير قابل للتجزئة والانقسام ؟ !

يمكن على ضوء التساؤلات السابقة، فهم الحيرة المؤلمة التي يعاني منها الكتاب بغير لغتهم الوطنية، وهم يبحثون عن الجمع بين إرادة المواطنة الحقيقيّة بين شعوبهم الطّموحة والمتشكّكة فيما حولها من أحداث. إنّ الكتاب صنّاعُ الكلمة ونسّاجو الأسطورة، مطالبون باتخاذ قرار عاجل في طريقة التواصل مع شعوبهم، ولكن في هذا الميدان بالذات فإن أي قرار ستكون له بلا شك عواقب مزعجة لهم ولشعوبهم، فليس هناك حل يُرضي الجميع، فلم يعد لدى تلك الشعوب إجماع على حلّ واحد، هذا إن وجد إجماع على أي شيء في الماضي.

لا ينبغي أن ننْسى بصمات الاستعمار المُتمكّنة إلى حد الآن، يضاف إليها عوامل أخرى، مثل عدم التساوي بين الطبقات والجماعات المختلفة في المستوى الثقافي، ومدى التأثر بثقافة المستعمِر (بكسر الميم) السابق، والتطلعات الأثنيّة والقبليّة.

إنّ اتخاذ قرار فيما يخصّ لغة الكتابة، ليس بالأمر الهيّن لأنه يتطلب وجود تصّور سابق للأمّة، فإذا كان لتلك الأمة لغة وطنية شائعة بين الأغلبّية من سكانها، فإن الإشكالية السابقة تأخذ محتوى آخر، وهو : هل تكون اللّغة الفصحى ذات الأمجاد التليدة، وهي غير مفهومة لدى عامة الناس ؟ هل يكون الحل هو العودة إلى لغة الشارع، كما فعلت عدة دول أوروبيّة في بداية تاريخها الحديث ؟ ألا يؤدي ذلك إلى حرمان الأمّة من عيون تراثها وكنوز ماضيها وهي في أشد الحاجّة إليها ؟

ليس هناك جواب مقنع للجميع، ومنقذ للكاتب من الإحساس بالذّنب، فبعد المعاناة من العوائق التي وضعتها الكولونيالية وحماس مرحلة التحرير،

هاهي تلك الأحاسيس والعوائق تعود في صورة أخرى، إذ أن الكاتب يجد نفسه أمام واجبات أخرى، من بينها معاينة عيوب شعبه، وعدم السكوت عن الظلم والامتيازات غير المشروعة، وأخطاء المسؤولين في بلده، وقد يراجع انتماءاته المختلفة، أي : أن يناضل ضدّ نفسه، وقد يُنْظر إليه على أنّه داعية للفوضى، لقد كان قبل الاستقلال داعية للتمرد على الكولونيالية، وهاهو الآن قد يُتّهم بالخيانة، أليست تُهمة التمرُّد أفضل من صفة الخائن ؟ !

لقد جاء عصر سلمان رشدي وتسليمة نسرين ونجيب محفوظ الذي لم تشفع له جائزة نوبل و لم تمنع عنه طعنة سكين. إنّ مثقفين جزائريين مثل بوجدرة يدينون في بقائهم على قيد الحياة للتخفي والهروب من ملاحقيهم في كل يوم، هل أنّ السلطة الاستعمارية هي التي ألقت بالكاتب المغربي عبد اللطيف العابي في غياهب السّجن ؟ ! هل يمكن للكاتب أن يلتزم الصمت في بعض القضايا ؟ على الرغم من أنه في بعض جوانب شخصيته هاتك الأقنعة ومُغرم بالتّعْرية، وإذا خضع خُلع من صفة الكاتب (S'il se soumet il se démet)، إذا أصبح كاتبٌ وزيرا فهل يبْقى كاتبا ؟ ها نحن في هذه التساؤلات خارج وضعية الكفاح ضد الكولونيالية.

لا يكفي الآن أن يُحدّد كل منا موقفه وحده، منفصلا عن زملائه الكتاب الآخرين، الحقيقة هي ينبغي أنْ نكتشف جميعا تعريفا شاملا للإنسان المعاصر، بغض النظر عن مشاكلنا النوعية، وكل خصوصياتنا الوطنية والجهوية والإثنية.

حاولنا فيما سبق أن ننقل بأمانة أفكار "ألبير ميمي" وإلى حدٍّ كبير نصَّ كلامه أيضا، ليس المُهم في هذا السياق الموافقة أو الاعتراض على تحليله وتأويله لقضايا الكتابة

ولغتها ومواقف الكاتب أو المبدع في البلدان المتحررة حديثا، وصياغاته لأسئلة تتضمّن في ثناياها إيحاءات بالإجابة على طريقة الامتحانات المدرسيّة الأمريكية المعروفة باسم الخيارات المتعددة (Multiple choice)، واحد فقط منها هو الصحيح.

إن التحرير في رأينا ليس كولونيالية مقنّعة، ولا تبعيّة مَحتُومة، لا مَنَاص منها، إنّه أساسا انطلاق من الهويّة الوطنية وعودة إليها بثروة أغنى وأحدث، إنها المنبع والمصبّ، وكل ما سوى ذلك دوران في متاهة بلا مخرج، واستعمال مُضلّل لعبارات الكفاح والنضال والوطنيّة وتصفية الكولونيالية إلخ... للمرافعة في نهاية الأمر عن الأمر الواقع، متى كان التحرير مرادفا للقنوط والتبرير ؟ !

يدخل استشهادنا بهذا النصّ في إطار متابعتنا لمسار العولمة الثقافية وظوارها، وعلاقة المحلي بالوطني والغير وطني، وللتأكيد على أن الجزائر تعرضت إلى عولمة بالسّلخ والاغتصاب الثقافي قبل 1962 وبعده، وقد ارتأينا معاينة نموذج مما سبق، عن طريق جدول، يجمع بين أهم الأحداث السياسة والاجتماعية التي عرفتها الجزائر من بداية الاحتلال حتى 1986، وبين أهم الأحداث الثقافية والأدبية، وعينات من الشخصيات التي مثلتها، ننقلها عن كتاب "أنطولوجيا الرواية المغاربيّة" بمساهمة لجان روجو وإشراف أ. ميمي من منشورات ناتان سنة 1987.

.Anthologie du Roman Maghrebin de langue francaise, NATHAN, 1987

خلاصة عامة

معاينات ونتائج

جرت العادة أن تنتهي المباحث في مثل هذه المقاربات الإجمالية، إلى خلاصة تتضمن نتائج التوصيف والتحليل أو التركيب الجديد للوقائع، وهو أمر ممكن ومفيد، إذا كان للمبحث بداية ونهاية طبيعية، أي قابلة للضبط والتحديد في الزمان والمكان، أو كان لها ضبط اصطناعي، عن طريق اقتطاعها من مجال أوسع، وعزلها مخبريا عن سياقها العام.

غير أن ظواهر العولمة الثقافية تبدو من خلال التوصيف السابق، أشبه بسلسلة من الأمواج المتلاطمة لا نعرف بالتحديد مَجْراها ومُرساها، إنّها تُذكرنا بالتصوير القرآني الرائع لسفينة سيدنا نوح والطوفان في الآيتين الكريمتين 40 و42 من سورة هُود "حتى إذا جاء أمرنا فار التنُّور، قُلنا احملْ فيها من كل زوْجين اثنين..."، وهي تجري بهم في موج كالجبال..." والعولمة أيضا طوفان من الظواهر المتناثرة تغمُر كلّ أنحاء المعمورة، ولكن، أين سيدنا نوح وسفينته التي أنقذت الأتقياء، وسمحت بإعادة الحياة لمعمورة أكثر عدلا وطهارة، على أنقاض أخرى ظالمة ؟ !

تزداد مسألة العولمة الثقافية تعقيدا، بسبب كثرة الظواهر المنسوبة إليها، وصعوبة التمييز بين وسائطها ومضامينها، وما آل إليه أمر المنتوج الثقافي من تسْليع (من سلعة) و"تتْجير" (اشتقاق من تجارة ويقابل (Commercialisation)،

حتى إن أحد المختصين في قضايا الثقافة والعولمة وهو ج.-ب، فارنييي اقترح حذفها من قاموس المصطلح العلمي، لأن الثقافات لا تكون في رأيه إلا مفردة (Singulières)، يقول :

"إن الحديث عن عولمة الثقافة ليس أكثر من تجاوز لفظي، إن هذا التعبير على الرغم من أنّه شائع، فإنه ينبغي نبذه في أي خطاب مدقق" ن.م.م، ص. 108.

(Parler de mondialisation de la culture est un abus de langage, cette expression (…) devrait être bannie de tout discours rigoureux, p.108, op. cit).

لن نخوض في مغامرة لا تخلو أحيانا من خلفيات سياسة وإيديولوجية، تدفع إلى إثبات العولمة بوجه عام، والثقافية منها بوجه خاص، أو نفيها، فنحن نميل إلى اعتبارها عملية شمولية قائمة على قدم وساق، ستكون من المعالم المميزة للعقود القادمة من القرن الحادي والعشرين. إن الظواهر المجتمعية، محلية كانت أم وطنية أم غير وطنية، لا تعرض على محاكم الجنح والجنايات لإثبات التّهم أو نفيها عن طريق الشهود والقرائن المؤدّية للتجريم أو البراءة. إن مثل هذا المدخل هو من التراث الأسود لمحاكم التفتيش، وكل عهود الشك والانحدار والفوضى التي تعاني منها الإنسانية إلى اليوم في شتى أنحاء العالم.

بدل ذلك المدخل العقيم فإننا نُفضّل كخلاصة قراءة حضارية سياسية، لما تنتظره منطقتنا العربية مغربا ومشرقا من قادة الفكر والإعلام والسياسة في حدود المعطيات المتوفّرة بين أيدينا، وهي لا تسمح لنا بأكثر من سبْر تقريبي للمستقبل القريب فما بالك بآفاق القرن والألفية الجديدة !

وبالنظر إلى إمكانياتنا المعرفية المتواضعة، واستحالة المقاربة الموسوعيّة لمنطقة شاسعة تعجّ بالأحداث والتطوّرات المتلاحقة، فإننا سنَهْتَمّ أكثر بالجناح المغاربي للأمة العربية الأقرب جغرافيا لمراكز صنع وبثّ العولمة الثقافية.

سوف نرجع إلى الجزائر في بعض المعاينات، على أساس أنها مع جنوب اليمن أول عضوين من العائلة الكبيرة تعرضتا للابتلاع الكولونيالي، باسم التمدين وهو الاسم القديم للعولمة الثقافية.

ونحن على علم بأن الدراسات الشاملة للمعطى الثقافي والعولمة في مختلف مظاهرها تزداد نشاطا وانتظاما في الشام (بيروت خصوصا) والخليج ومصر، وفي مراكز البحث في الولايات المتحدة (خاصة جامعة جورج طاون) ولندن (معهد الدراسات الأسيوية والإفريقية وغيره) وباريس (المعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية) إلخ...، فمن المعروف أنه لا تكاد تخلو جامعة أو مركز بحث في العلوم الاجتماعية من مباحث عن المنطقة العربية الإسلامية، من الصين الشعبية إلى كندا، ومن بلدان أمريكا اللاتنية، إلى الأعضاء السابقين في الكتلة الاشتراكية.

نصوغ سؤالنا المركزي على النحو التالي : على ضوء تدفق أمواج العولمة في صورها السياسية والثقافية والاقتصادية من المركز نحو الأطراف ما هي ملامح واقعنا الراهن وما هو المأمول من قادة الفكر والسياسة ؟

تخلّينا عن عمد في صياغة السؤال السابق عن استعمال كلمات معهودة مثل تحدّيات، مواجهة، مغالبة إلخ... لأننا نُثني على مقولة القائد الألماني الشهير " بيزمارك وهو يخاطب جنرالاته : "إن معرفة قوّة خصمك تبدأ بمعرفة قوّتك

أنت وضعفك" ! فلا ينبغي أن تُزيّن لنا عزّة النفس، أن البلاغة اللّفظية والصور البيانية شعرا ونثرا، كافية في حد ذاتها لحلّ أو تأجيل إشكاليات ذهنيّة وعملية قائمة وملحّة.

لا حلّ مطلقا بدون استراتيجية يشارك المجتمع ديمقراطيا في تحديد محاورها ويساهم في إنجازها، بقيادة فكرية سياسية تجمع بين الذكاء والإرادة والوعي بالرهانات الكبرى لعصر ما بعد الحداثة والتجربة التاريخية لشعوبنا قبل حقبة الانحدار وبعده، وما سوى ذلك ليس أكثر من مضاربات في "بورصة" الكلام، لكي لا نقول لغْوا لفظيّا وديماغوجية سياسية تُولد ميّتة، أو تموت قبل أن تُولد.

نجيب الآن عن السؤال المركزي السابق بمجموعة من المعاينات والمأمولات نتدرّج فيها من الأخصّ نحو الأعم، وذلك على النحو التالي :

1. نبدأ بالعلاقة مع صورة العولمة المتدفقّة على ساحتنا المغاربية من جيراننا على الضفّة الأخرى من حوض المتوسط الذي شهد ميلاد العديد من الحضارات الإنسانية الكبرى، أخذت تلك العلاقة شكلها العملي على ضوء اتفاق الشراكة (accord d'association) المعروض في منتصف العقد الماضي للتفاوض والتوقيع، وقد وقعته بالفعل تونس في 12 أفريل 1995، ثم تلتها المغرب في السنة الموالية، بتاريخ 26 فبراير 1996، ولم يحدث أي تشاور أو تنسيق بينهما أو مع الجزائر العضو الأساسي في الاتحاد المغاربي.

لن نتعرض إلى مشاريع الشراكة في جوانبها الاقتصادية والمالية، فهي مثل اتفاق تأجيل المديونية وما يُسمّى الانتظار Stand by وإعادة الهيكلة (PAS)، لا يعرف عنها غير المختصين بالمعنى الضيّق شيئا يذكر، ونكتفي بالملاحظات التالية :

من الواضح أن الاتفاق المعروض، يدخل في إطار العولمة بأشكالها التنظيميّة المتميزة بالوحدات الجهوية الكبرى، وفيما يتعلق بالاتحاد الأروبي فإنه قد طبّق بالفعل مقولة " الأقربون أولى بالمعروف"، فأغلب استثمارية تتّجه نحو وسط وشرق أروبا نظرا للتقارب الحضاري أولا، ولمستوى اقتصادياتها المتطوّرة نسبيا ثانيا.

هناك توزيع للأدوار داخل الاتحاد الأروبي، فبينما تركز ألمانيا وبعض بلدان الشمال الأروبي تعاونها مع بلدان الكتلة الاشتراكية سابقا، تهتم بلدان القوس اللاّتيني (L'arc latin) وهي فرنسا وإسبانيا وإيطاليا بجنوب المتوسط، والثلاثي المغاربي بوجه خاص، ولكن إلى حد الآن بالوعود ومعسول الكلام فقط.

يستثني الاتفاق المقترح من المبادلات مع المغاربيين، حريّةَ التنقّل بين الضفتين، وفتح أسواق الاتحاد الأروبي لمنتوجات الفلاحة والصيد البحري، مما يحرم الدول الثلاث على الضفة الجنوبية من نقل محتمل للتقانات، ويجعل العولمة الثقافية والإعلامية من صلاحيات طرف واحد،فبينما تمطر القنوات الفضائية الأروبية بلدان المغرب على مدار الساعة (هناك قنوات فرعية تعمل من داخل المجال المغاربي في تونس والمغرب) فإن الثقافة والإعلام المغاربي يصل بصعوبة إلى الهجرة في جنوب أروبا، وفي الغالب يُصنّع هناك ويُعاد تسويقه في البلدان المغاربيّة، وخاصة المغرب والجزائر. وهناك دور نشر متخصصة في طبع وتوزيع كتابات كثيرة باللغة الفرنسية عن الأدب والتراث والثقافة والأوضاع الداخلية نذكر منها : سويْ -غراسيت-سندباد-ماريان-ديكوفرت-مينوي إلخ... (Seuil-Grasset-Sindbad-Mariane-Minuit-Decouverte...).

من الواضح أن الاتحاد الأروبي وجّه المفاوضات منذ البداية، وبتأثير من فرنسا نحو التذويب السياسي في المتوسطية، ليس هناك اعتراض على ذلك إلا في الجانب المكيافيلي من ذلك التوجيه، وهو إقحام إسرائيل كشريك أساسي وخاصة في مشروع منطقة التبادل الحرّ (Z.L.E) وقد جرّبت ذلك بنجاح ساحق في مؤتمر برشلونة الذي انعقد بتاريخ 27 و28 نوفمبر 1995.

أهداف الطّرف الأروبي كانت ضمان أمنها والتحضير للتدخل العسكري -(القوّة المشتركة السريعة لممارسة حق التدخل)- ومنع الهجرة.

في ملفّ التعاون الثقافي والتقاني، باستثناء العمليات التقليدية المعهودة من قبل مثل بعثات التكوين (المنح) والتربّص والحلقات الدراسية الموكولة من قبل لمصالح وزارة التعاون والفرانكفونية الفرنسيّة، لم يُسجّل لحدّ الآن أي برنامج طويل المدى للارتقاء بالخبرة والأداء (Mise a niveau) على النمط الذي حدث في بلدان جنوب شرق آسيا مثل كوريا الجنوبية وماليزيا وسنغافورة وطايوان...

وقد أعلنت الوزارة الفرنسية المذكورة آنفا، أن هناك حوالي ثلاثين ألف شخص من البلدان المغاربية الثلاثة، يتوجهون إلى الجامعات ومعاهد التكوين والدورات التربصية الفرنسيّة سنويا. وتشير أرقام السنة الدراسية 1997-1998 إلى أن عددهم كما يلي :

- المغرب 15.500،
- الجزائر 15.300،
- تونس 4.800.

2. من يتحمّل مسؤولية التجاهل المقصود لوجود تجمُّع إقليمي يُدعى الاتحاد المغاربي، هل هو نظيره الأروبي ؟ أم أن ذلك يرجع للفتور المرحلي في العلاقات بين بعض الأطراف المغاربية ؟ هل أن الاتحاد الأروبي يستفيد أكثر من الركود الداخلي في العلاقات المغاربية ؟

1.2. لا شك أن الاحتمال الأخير هو الأقرب لواقع الحال، فقد بقي حجم المبادلات مع دول السوق الأروبية خلال العشرين سنة الأخيرة في سقف 60 %، تقتطع منه فرنسا النصيب الأكبر، وباستثناء المحروقات وبعض الصادرات الفلاحية (الحوامض والأسماك) فإن الصادرات المغاربية لا تستحق ذكر أيّة نسبة، بما فيها صناعات النسيج المقامة عن طريق نقل المصانع (Delocalisation) إلى بلدان ذات يد عاملة رخيصة، وهي تعاني من الكساد بسبب المنافسة الأسيويّة.

2.2. فَرَضَ الاتحاد الأروبي العلاقة الثنائية (Bilatéralisme) المباشرة التي استفادت منها فرنسا بحكم وزنها الثقافي الإعلامي، وتواجد أكثر من مليون وثلاثة أرباع المليون من المهاجرين المغاربة فيها، أغلبهم من العمال وذوي المهن الصغيرة والجزء المالك لرأس المال لا يحوّل بالنسبة للجزائر أيّ مقدار ذي قيمة، فضلا عن استثمار رأس المال، بل أحيانا العكس هو الذي يحدث ضمن صفقات لا يعلمها إلا الراسخون في شؤون التبييض والتهريب في القطاعين العام والخاص.

3.2. لا يرجع الإجحاف والتشرط الأروبي إلى تضامن وذكاء الاتحاد الأروبي فحسب، بل إلى قبول سياسة الكيل بمكيالين فبينما تحظى إسرائيل

بتسهيلات وامتيازات واستثمارات في كل القطاعات، فإن بروكسل (العاصمة المؤسساتية للاتحاد) تفرض على المغاربيين ليبرالية قوانين السوق الأكثر قساوة، من آخرها رفض مطالب المغرب فيما يتعلّق بالصّيد البحري.

3. ماذا نقول عن الطّرف أو على الأصحّ الأطراف المغاربية الثلاثة ؟ إن الغفلة عن التّجربة التاريخية المشتركة، والمنظور الضيّق للمصالح الآنيّة أدّت إلى سهولة التفرد بكل واحد منها على حدة، مقابل تسهيلات جزئية وكلمات معسولة يمكن اختصارها في إعادة جدولة الديون أو استثمار جزء منها، ثم الهيكلة وإعادة الهيكلة ومضاعفاتها الخطيرة على الاستقرار الداخلي نتيجة تعميم الفقر والبطالة.

كأنّ التاريخ يعيد نفسه فقد ابتلع الثنائي الفرنسي الإسباني البلدان الثلاثة، الواحد تلو الآخر (الجزائر 1830، تونس 1881، المغرب 1912)، و"هضمت" معدته الشرهة كلاًّ حسب صلابة عُوده. واليوم مثل الأمس، تأخّر ملف الشراكة مع الجزائر ولا زال قيد المفاوضات مع بروكسل، ليس ذلك بسبب خصوصية الاقتصاد الجزائري المعروفة بالاقتصار على تصدير المحروقات فقط، بل أيضا لصعوبة " هَضْم" الجزائر بسرعة.

4. كانت العلاقات الثقافية بين البلدان المغاربية الثلاثة قبل استقلالها، أفضل مما هي عليه الآن، فلا ننسى أن الزيتونة التونسيّة والقرويين المغربية ومعاهد أخرى جمعت الكثير من الشّباب المغاربيين وهيّأتْهم جنبا إلى جنب لمعارك النضال الوطني. ولا ننسى كذلك أنّ قيادات وإطارات سامية من تونس والمغرب تكوّنت في جامعة الجزائر في عهد الاحتلال وحتى بعده، أخذت العلم

والمعرفة وربطت بعلاقات وديّة وشخصية بين مثقفين وخبراء ومسؤولين في الدول المعنيّة. فهل نرى اليوم في صفحات الجرائد والمجلات وعلى شاشات التليفزيون وعلى أمواج الإذاعات، حوارات فكرية وسياسية، حول متطلبات البناء المغاربي وعوائقه، يشترك فيها مغاربيون من كل الأقطار المغاربية ؟ وباستثناء بعض اللقاءات الرّسمية والندوات المناسبيّة، فإن البناء المغاربي من الناحية الشعبية والمؤسسية في سبات عميق !

5. يكفي أن نتصفّح الجرائد والمجلات المنشورة في الجزائر أو تونس أو المغرب في مرحلة ما قبل الاستقلال، لنلاحظ أن الكتّاب والمفكرين المغاربيين كانوا يتحاورون براحة كبيرة في كثير من شؤوهم وشجون بلداهم، وكأهم يتحدثون مع أهلهم وذويهم في بلدهم الأصلي، يا لها من خيبة ونكوص أن يتقهقر البعض منا إلى الحديث باسم الدشرة والقبيلة والمصالح الأنانية القصيرة النظر، وأن نقرأ لمفكرين كبار مرافعات سطحية على طريقة "انصر أخاك" -(أي وجهة نظر سياسيّة عابرة)- ظالما أو مظلوما مبتورة من أهم ما فيها وهو ردعه أو الاعتراض على ظلمه (!!)

6. سيدرك قادة الفكر والسياسة في بلداننا الخمسة وقد تكون جمهورية الصحراء الغربية سادستها إذا تغلّبت الحكمة وسادت الثّقة التي تغني عن الوسيط الأجنبي، سيدركون أنه لا مكان في عالم الغد القريب، لبلدان متوسطة أو صغيرة الحجم، مهما كانت ثرواها وعلاقتها الخاصة مع المجموعات الأخرى. إن العالم يتنظّم على أساس وحدات جهوية حتى الأقوياء فيه.

7. أليس من مفارقات وضعنا العربي العام والمغاربي الخاص، أن تتكتل اقتصاديا وسياسيا بلدان دارت بينها حروب طاحنة، وسالت دماء غزيرة

وسقط ملايين الضحايا في النصف الأول من القرن العشرين فقط، وتتقدم بلداننا نحن في المغرب العربي والوطن العربي بأسره نصف خطوة لتتراجع خطوات، وتفسخ الخطوبة قبل عقد الزّواج، حسب تقلُّبات المزاج، وأهواء الساعة، أو تطلق العنان للخيال والأوهام لتنتقل فورا من ضعف التنسيق والتشاور، إلى الاندماج في دولة واحدة بأسماء لا تحْمل من مدلولها إلا الأوصاف الرنّانة.

8. على أهل الفكر والساسة من كل الأجيال، وروّاد التحرير الباقين على قيد الحياة، في الجزائر بوجه خاص، أن لا تفتر لهم همّة في الدعوة والتأكيد على أن البناء المغاربي مطلب مصيري، وليس مجرد نافلة أو سُنّة. بإنجاز هذا المطلب فقط يكون المستقبل أمام شعوبنا، وليس وراءها، وأن مصلحة الكُلّ المغاربي، ومصلحة كل عضو فيه في التآزر انطلاقا من النسيج الثقافي الجيوتاريخي والمتطلبات السياسية والاقتصادية والضرورات الأمنية المشتركة، لا يحتاج الأمر إلى أدلّة فإن بلدا صغيرا في الاتحاد الأوروبي هو بلجيكا، يتفوّق في قوّته الاقتصاديّة وذخيرته العلمية والتقانية، وحجم صادراته من المواد المصنّعة ذات القيمة الإضافية العالية، والخبرة KNOW-HOW، يتفوّق على المنطقة المغاربية والمنطقة العربية بمجملها.

9. خصّصنا القادة الجزائريين–ساسة ومفكرين– بمهمّة المبادرة لتنشيط البناء المغاربي، ولرفع الالتباس، إنه على الرغّم من أنّنا ننْتمي إلى الوطن الجزائري، ولكن بلا شوفينيات تهريجية، نقول : إن ذلك لا يعني المفاضلة أو فرض زعامة تسلُّطية، السبب هو أن الجزائر هي البلد الأكثر استهدافا بعد فلسطين في عموم

المنطقة العربية والإسلامية، وهي كذلك من رواد الدعوة إلى التجمّع والتوحُّد. وقد ظهر ذلك جليّا واضحا في أدبيات الحركة الوطنية وكل مواثيق ما بعد التحرير، فلم يكُن بناء الدولة الوطنية في نظر مفكريها وساستها مناقضا لتطلُّعها الوحدوي المغاربي، وحتى العربي الإسلامي والإفريقي الأوسع.

استهداف الجزائر قديم العهد ومتواصل إلى حد الساعة، ومصدره طرف واحد على الضفّة الأخرى من المتوسط، يحاول ذلك الطّرف منذ أن أفلتت الجزائر من مخالبه الدموية، الإضعاف والزعزعة أو الاستفادة منها وتحريك لوبيات تابعة له، يظهر ذلك في الإصرار على تحييد (Neutralisation) الجزائر سياسيا واقتصاديا. وقد ألمحنا إلى ذلك في الجزء الأول من هذه المقاربة ونضيف إليه الابتزاز الثقافي كما يبدو ذلك في النقاط التالية :

لا تعترف فرنسا بتاريخها الأسود في الجزائر، وذلك على العكس تماما من جارتها ألمانيا، والولايات المتحدة التي اعترفت بجرائمها في الفيتنام وسمّتها "المرض الفيتنامي" Vietnamese desease وحتى بتواطئها مع نظام بينوشي وقد اعتذرت وزيرة الخارجية السابقة السيدة أولبرايت رسميا للشعب لتشيلي.

تدعي فرنسا بأن الماضي ينبغي أن يترك للمؤرخين ويوافقها على ذلك بعض الجزائريين الحريصين على علاقات طبيعية مع فرنسا، ولكن فرنسا الرسمية لا ترى مانعا من مصادقة جمعيتها الوطنية (البرلمان) على إدانة تركيا الحالية، وتحميلها مسؤولية ما يُسمى مذابح الأرمن سنة 1915، فلماذا لم تترك ذلك للمؤرخين ؟ ! إنها على العكس من ذلك تمنع العلماء من الأرشيف ولا تسمح باستعماله إلاّ لعدد محدود ولوثائق لا تدينها.

يسارع الكتّاب الفرنسيّون، مؤرخون وأدباء وجامعيون، إلى الإلحاح على ما يسمونه الحرب الداخلية بين الجزائريين أثناء ثورة التحرير، بهدف الهروب من المسؤولية، والمساواة بين الجلاد والضحيّة، ويتناسون بمكر ما فعلته المقصلة أثناء الثورة الفرنسية، والرعب الذي نشره قادتها من طراز "روبسبير" مما سهّل الرفض المؤقت للجمهورية والعودة السريعة للملكيّة.

إذا تغاضينا عن الحضور الثقيل لفرنسا، وعادتها الكولونيالية الملتصقة بكثير من سلوكاتها الراهنة، فإننا سنجد أن الجزائر تكون وفيّة لتاريخها ولأجيال المغرب العربي الحاضرة والقادمة إذا تعزّز البناء المغاربي، بطريقة تصمد أما السُحّب العابرة، والانفعالات الطّارئة، واتّفق الجميع على منهجية تجمع بين الواقعية التي تحسب متطلبات ونتائج كل خطوة، وبين الطموح المشروع لدى شعوبها لتطوير الديمقراطية الداخلية، في كل بلد حسب ظروفه، ومساره التاريخي، وترقية وإشراك منظمات وهيئات المجتمع المدني، والثقافية منها بوجه خاص، إن ترقية الديمقراطية الداخلية في كل بلد على حدة، ستنعكس إيجابيا على العلاقات البينيّة في كل هيئات الاتّحاد المغاربي، وتتحوّل المخاوف من الجار وحراسة حركاته وسكناته إلى تضامن وتعاون داخلي، ويكون التنافس معْ التجمعات الأخرى، من أجل رفاهية وأمن واستقرار كل أعضاء الاتّحاد المغاربي.

هذا هو المستقبل وعولمتنا الخاصّة، فهل لنا نحن المغاربيين موعد مع هذا المستقبل ؟

أما فيما يتعلق بعولمة الثقافة من منظور المنطقة العربية وهي مجالنا الحيوي الأوسع فإنه بالإمكان إعادة السؤال السابق بتحوير بسيط وهو : هل ستكون المنطقة العربية على موعد مع المستقبل ؟

للأسباب المذكورة آنفا، ستكون الإجابة أكثر إيجازا وهي على النحو التالي :

1. شهدت المنطقة العربية الإسلامية خلال الثلث الأخير من القرن العشرين (ما بعد 1967) تراجعا كبيرا للمدّ القومي العربي، تلاه انبعاث إسلامي لن يكون أحسن حظّا، إذا استمرّ في محاولة تطبيق صورة مثالية للإسلام وتناسى ما حدث خلال أربعة عشر قرنا من الصعود والهبوط والإشعاع والانكفاء.

2. إن انتكاسات المد القومي مشرقا ومغربا وعدم وضوح الرؤية في مقولات الانبعاث الإسلامي، لا يعني أنها لا تمثل مشاريع نهضوية للتطور والديمقراطية، بل لأن في كليهما غفلة عما تراكم من تخلّف ودسائس، أشبه بالقنابل الموقوتة، هي تركة الحماية والكولونيالية الأجنبية، في كل البلاد العربية والإسلامية.

3. إن أغلبية الساسة الذين قادوا التيارين السابقين، لم يكونوا على دراية كافية بما حدث في العالم بعد الحرب العالمية الثانية، من تقلُّبات جيوسياسيّة وتطوّر مذهل لأسباب القوّة والمناعة، ولا أدل على ذلك من التصريحات الكثيرة على أعلى مستوى التي تُوعد وتَتَوعَّد بأن المجابهة الحاسمة مع إسرائيل، تتطلب فقط الوصول إلى توازن في التسليح، وكأن عدد الجيوش ونوعية الأسلحة، وحدها كافية لترجيح الكفة لصالح العرب، متناسين أن وراء الضابط والجندي، هيئاتُ المجتمع ومستوى تطوُّره وتنظيمه الديمقراطي، فليست هيئات الأركان العسكرية سوى واحدة من هيئات المجتمع الكثيرة، ابتداء بالأسرة والمدرسة حتى رئاسة الجمهورية والبلاط الملكي.

4. إن طوفان العولمة الثقافية والإعلامية ليست نقمة ولا نعمة على كل البلدان العربية، إذا أدركت القيادات الفكرية والسياسيّة، أنه لا مناص من القيام بفرز مؤلم لجدول طويل من قيمنا الموروثة من عهود التخلّف والكولونيالية،

وأنه من المستعجل أن نُسْرع في تطبيق المبادئ الثابتة في العلم الحديث في تنظيمات المجتمع وهياكله المختلفة.

5. إن الفرز لا ينطبق فقط على قيمنا الموروثة، بل ينبغي أن يشمل أيضا قيم الحداثة التي ينبغي أن تخضع لفحص إجرائي، فهناك على العكس مما يبدو من إغراء في كلمة حداثة وعصرنة أشياء غير مجدية، في حداثة فيها هي أيضا ما يسمى "العادم" الشبيه بالدخان الذي يطلقه محرك السيارة نتيجة الاحتراق. إن ذاتنا العربية الإسلامية وخصائصنا المحلية، ينبغي أن تبقى ناصعة وجلية في حداثة منتجة، وليس حداثة استهلاكية، هي في النهاية مجرّد سوق جانبيّة لحداثة أخرى واثقة وهجومية.

6. أثبتت التجارب المريرة في طول المنطقة العربية الإسلامية وعرضها، أن المستويات الثلاثة للانتماء، ليست متعارضة، ولا يُلْغي بعضها بعضا، فالانتماء القطري الذي يُسمى في بعض اللغات الأجنبية "باتريوتيزم" أو الوطنية (Patriotisme) والانتماء القومي لكل المجال العربي (Panarabisme) والانتماء الروحي والحضاري الإسلامي، تتكامل وتتداخل في العقل الجماعي والسلوك الفردي والخطاب العام لشرائح واسعة من المثقفين وبعض الساسة منذ الخمسينيات من القرن الماضي على الأقلّ.

7. بناء على الحضور المتداخل للمستويات الثلاثة السابقة، فإنه من غير الممكن الإقدام على تحديث خارجها. إن ردود الفعل المتشددة والمتطرّفة والمُتمسّكة بجانب واحد فقط من المستويات المذكورة، ليس في الحقيقة سوى ردّ فعل على مؤشرات حداثة تقع خارجها أو على حدودها، وتهدد بإلغاء أو إضعاف التراث، وتهميش الموروث الثقافي، أو ما يُفهم على أنه تعطيل لفعالية المعطى الروحي الحضاري.

8. إن انطلاق التحديث من التراث والعقيدة لا يعني إلصاق إحداها بالآخر بالطريقة التلفيقية المعهودة مثل "نعم كذا... ولكن كذا..." وهو أمر تزخر به أدبياتنا ومواثيقنا. إنه يتطلب مراجعة قبلية لما علق بالتراث والعقيدة من صدإ، وهو يتطلب أكثر من ذلك : شجاعة أخلاقية، أيّ بدون مزايدة أو استلاب، شجاعة تصل إلى حدّ حذف وإزالة ذلك الصدإ من الأذهان والعقليات بدون ذلك يكون الحل الوحيد هو المحاكاة المفلسة للحداثة الغربية والبقاء عالة طفيلية على مائدها الشحيحة.

9. يتمتع العالم العربي الإسلامي بروحانية عالية مصدرها الإسلام النقيّ من التلّوثات ورماد عهود الانحدار فإذا سادت فيه العقلانية فلن تكون على أغلب الظنّ عقلانية مُتجبّرة وعليها غشاوة من الماديّة الماركنتيلية. إنها ستعترف بأن للعقل والتقانة حدودًا وأن للكون إلاها رحيما بعباده، إذا تراحموا فيما بينهم، وأن بين العقل والجسد روحا هي مشاعر ووجدان وتسامح وغفران.

10. سوف تصل الأنظمة والمجتمعات العربية الإسلامية في شكلها الحالي أو في شكل آخر عاجلا أو آجلا، إلى تعايش سلمي وديمقراطي داخلي تتقبل فيه النخب اختلافاتها الإيديولوجية وتمارس الصراع الفكري والسياسي داخلها أولا، ومع بعضها البعض في المرتبة الثانية. إننا نعتبر ظواهر التطرف والإرهاب ردود فعل وليست الفعل نفسه، فلم نقتنع على الرغم من كل ما يقال داخل وخارج منطقتنا، أن سكانها مصابون سلاليا بفيروس التخلّف والإرهاب، وفي انتظار حداثة عربية إسلامية تعيدنا إلى موقعنا الطبيعي في موكب الحضارة، فإننا نعيد سؤالنا السابق : "هل سنكون على موعد مع التاريخ ومع المستقبل ؟ ! ".

الإحـــالات

مراجع بالعربية*

كتب

- أبوديب (كمال)، *الإبداع الثقافي في مجتمع مجزّإ*، *العقد العربي القادم : المستقبلات البديلة*، ص. 203–228، مؤسسة دراسات الوحدة العربية، محرر هشام شرابي، بيروت، 1986.

- الأعسم (ع.أ)، *المصطلح الفلسفي عند العرب*، الدار التونسية والمؤسسة الجزائرية للنشر، 1991.

- بلاطة (عيسى)، *تحديات الأصالة الثقافية العربية*، العقد العربي القادم، المستقبلات البديلة، ن م ص ص. 187–202.

- التوحيدي (أبوحيان)، *المقابسات*، نشر حسن السدوسي، القاهرة 1929.

- التوحيدي (أبوحيان)، *الإمتاع والمؤانسة*، ج. 1، ط. القاهرة، 1939.

- الحاج (يوسف)، *فلسفة اللغة*، دار النشر للجامعيين، بيروت (د.ت).

- حنفي (حسن)، *التراث والتجديد*، دار التنوير، بيروت، 1981.

*. هناك إحالات أخرى أشرنا إليها في المتن.

- سعيد علي (أدونيس)، *الثابت والمتحول*، ج. 1، دار العودة بيروت، 8791.

- شكري (غالي)، *التراث والثورة*، دار الطليعة، بيروت، 1973.

- العروي (ع.)، *التعريب في ثقافتنا على ضوء التاريخ*، دار التنوير، بيروت، 1983.

- محمد (شفيق)، *لمحة عن 33 قرناً من تاريخ الأمازيغيين*، نشر المحافظة السامية للأمازيغية، بدون تاريخ، (نشر في المغرب، 1988).

- ميتز (آدم)، *الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري*، ترجمة د. أبوريدة، ج. 1 ، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967.

- الميلي (محمد)، *عروبة الجزائر*، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط. 2، الجزائر، 1988.

- ياسين (السيد)، *بحثا عن هوية جديدة للعلوم الاجتماعية في الوطن العربي، الخطاب والأصولية المنهجية والاستراتيجية*، المستقبلات البديلة ن م م، ص. 379-409.

دوريات، مجلات، صحف

- بكلي عبد الوهاب، *انطباعات وأفكار حول خلفيات أحداث القبائل*، الخبر 14-01-2002.

- بن شنان (مصطفى)، *الأمن والتعاون في حوض المتوسط، انتقالية واستشفاق*، 2/2001، المعهد الوطني للدراسات الاستراتيجية.

بن عيسى (حنفي)، *معضلة المصطلحات التقنية وحيل المترجمين*، مجلة الثقافة، عدد 99، الجزائر، 1987.

التازي (عبد الهادي)، *هل في استطاعة العولمة أن تهدد الهوية ؟*، مجلة الأكاديمية المغربية عن العولمة والهوية، الرباط، 1997.

- العلي (سالم)، *ابن خلدون وعلوم اللسان العربي*، حوليات جامعة الجزائر، عدد 8، 1994.

- المساري (محمد العربي)، *معالجة المسألة الأمازيغية بجدلية مغربية لها مواصفاتها*، صحيفة الشرق الأوسط 2001/08/03.

- سعدي إبراهيم، *اللغة والمجتمع*، الشروق، 22-04-2002.

- سعدي إبراهيم، *الإيديولوجيا والهوية والتاريخ الوطني*، الشروق، 18-09-2002.

- فراد (م.أ)، *منطقة القبائل بين الحكم الجائر والعرش الزائغ*، جريدة الشروق عدد 281، بتاريخ 07-10-2001.

- مراد (إبراهيم)، *المصطلح الأعجمي عند ابن حمدوش الجزائري*، مجلة الثقافة، عدد 78، الجزائر 1983.

- يحيى موهوب، *تمازيغت مظلمة التاريخ الكبرى*، اليوم 25-05-2002.

مراجع بلغات أخرى

كتب

- Adorno (T.), Horkheiner (M.), *La production industrielle des biens Culturels, Dialectique de la raison,* Gallimard, Paris, 1974.

- Anderson (Lisa), *Democraty in the Arab World : Acritique of the Political culture approch*, Lynne Reinner Pub, 1995.

- Appadurai (A.), *Modernity at large*, univ. of minnesata Press, 1997.

- Arkoun (A.), Gardet (L.), *L'islam hier et demain*, Buchet, Chastel, Paris, 1982.

- Baduel (P.R), *L'Algérie Incertaine*, Edisud, Paris, 1994.

- Barth (F.H), *Les groupes ethniques et leurs frontiéres*, Puf, Paris, 1995.

- Bayart (J.F), *L'illusion identitaire*, Fayard, Paris, 1996.

- Bénéton (P.), *Histoire des mots : Culture et Civilisation,* FNSP, Paris 1975.

- Bertrand (C.- J.), *Media introduction à la presse, la radio et la Télévision*, Ellipses, Paris, 1995.

- Bessis (S.), *Maghreb, la traversée du siècle*, l'Harmattan, Paris, 1997.

- Bourdieu (P.), *La Misère du monde*, Seuil, Paris, 1993.

- Bourdieu (P.), *Le sens pratique*, Ed. minuit, Paris 1980.

- Braudel (F.), *Grammaire des civilisations Arthaid*, Flammarion, Paris, 1987.

- Clifford (J.), *Writing culture*, univ of Colif Press, 1986.

- Cordellier (S.), *L'exception française au défi de l'ouverture à L'international, le nouvel état du monde*, Découverte, Paris, 1999.

- Cox (N.), *Retour de dieu*, Descellée de Brouver, Paris,1995.

- Cuche (D.), *La notion de culture dans les sciences sociales*, Coll. Repère, Paris, 1996.

- Etienne (B.), *La France et l'islam*, Hachette, Paris, 1990.

- Feredj (M^ed seghir), *Histoire de Tiziouzou et de sa région*, 2^ème ed., Ed. Hammoud, Alger, 1999.

- GEER+2 (C.), *The interpretation of culture Basic books*, N. Y. 1993.

- Gellner (E.), Charles (M.), *Arabs and Berbers*, G.Duck worth, London, 1973 .

- Guetny (J.-P.), *La Modernité n'a éteint ni le fait religieux ni la Quête de spiritualité, in cordelier*, Découverte et Syoss, Paris, 1999.

- Helias (P.-J.), *Le Cheval d'orgueil mémoire d'un Breton du pays Bigourdan*, Péon, Paris, 1975 .

- Hennebelle (G.), *Le tribalisme planétaire, Tour du monde des situations ethniques dans 160 pays*, Arlea-corlet, Paris, 1992.

- Herder (J.), *Une autre philosophie de l'histoire A-montaigne*, Paris, 1964.

- Hoggart (R.), *La culture du pauvre, Etude sur le style de vie de. classes populaires en Angleterre*, Ed. Minuit, Paris, 1970.

- Habsbown (E.), Rangert (T.), *The invention of tradition*, cup, Cambridge, 1983.

- Iribarne (PH.), *Culture et mondialisation, gérer par -de la- les frontière*, Seuil, Paris, 1998.

- Khun (S.T.), *The structures of scientific revolutions S^{ed}*, Ed., Univ . of Chicago press, 1970.

- Kroeber (A.), *The nature of culture*, univ. of Chica, 1952.

- Kroeber (A.), Kluckhohn (C.K), *Culture a critical review of concept and definitions*, Harv. univ, 1952.

- Malley (R.), *The call from Algeria: third wordisme, revolution And the turn to Islam*, Univ. of California press, 1993.

- Lalou (C.), *Histoire et mémoire 110 ans de vie juive à Laghouat*, 1852-1962.

- Levy-strauss (C.), *Anthropologie Sructurale Plon*, Paris, 1958.

- Mattelart (A.), *Vers la mondialisation de la culture encyclopédia Universalis*, 1996.

- Moatassime (A.), *Arabisation et langue française au Maghreb : un aspect sociolinguistique des dilemmes du Développement*, Puf Paris 1992.

- Polanyi (K.), *The great transformation N. Y,* 1944.

- Redjla (R.), *L'opposition en Algérie depuis 1962*, L'harmattan, Paris, 1988.

- Tremblay (G.), *Les industries de la culture et de la communication*, Québec, Canada, 1990.

- Warnier (J.-P.) et al., *Authentifier la marchandise anthropologie critique de la quête d'authenticité*, Harmattan, Paris, 1996.

- Warnier (J.-P.) et al., *Mondialisation et culture*, Découverte, Paris, 1999.

دوريات، مجلات، صحف

- Abdou (B.), *L'Algérianité en tranches in printemps berbère*, El-Watan culture, supplément, 22 AV. 1997.

- Al-Azm (Sadik jalal), *Sur l'Islam, la laïcité et l'occident le monde diplomatique*, sept. 1999.

- Amara Iddir, *L'identité Algérienne en question*, Le Matin, 16-07-2001.

- Benhaddi (Z.), *Algérie : origines et aspects géopolitiques de la Crise actuelle*, Herodote, 1992.

- Benïssa (S.), *La langue française une part ou une tare De notre histoire,* Le Quotidien d'Oran, 24/10/2002.

- Blin (L.), *Algérie : Les élites politiques*, cahiers de l'orient, 1992.

- Bouamrane (Ch.) et Djedjelli (M.), *Est-ce un simple jeu politique ?*, El-Watan, 12-13/06/1998.

- Boudjedra (R.), *La maison de l'être*, N. obs. dossier n° 9, 1992.

- Boudjedra (R.), *La tentation de l'effroi*, Le Matin, 11/09/2002.

- Boudjedra (R.), *L'occident et nous*, Le Matin, 04/09/2002.

- Chaker (S.), *Autonomie en Kabylie Briser un tabou*, Le Matin, 13-14-15 octobre 2001.

- Chaouki-zine (M.), *L'islam et l'occident-Reflet dans un miroir*, El-Watan, 3 Dec, 2000.

- Corm (G.), *Un Pact social pour réussir la transition*, "Entretien", Liberté, 27 avril, 1997.

- Cuche (D.), *L'immigration libanaise au Pérou*, journal de la SA n° 83.

- Dahmani (A.), *Quel Avenir pour les relations Algérie-Europe ?*, El-watan, 30 décembre, 1998.

- Djaout (T.), *Les passes droit du moudjahid*, N. obs, op.cit.

- Dourari (A.), *Colloque sur la place des formes d'expressions populaires dans la définition d'une culture nationale*, univ. Tizi-ouzou, Nov.1999.

- Dourari (A.), *De l'injustice historique à la haine de soi et à l'usurpation d'identité*, le Matin, 09-07-2001 / 10-07/2001 .

- El Imam (A.), *A quand une loie sur l'algérianité linguistique*, El-watan, 17-06-98.

- Ghechoua (Afafe), *Que veulent les berbères ?*, J. A. L'intelligent, n° 2102-2103, du 24 Avril au 7 Mai, 2001.

- Grandguillaume (G.), *Arabisation et démagogie en Algérie*, le monde diplo, Février, 1997.

- Hadjeres (S.), *La crise du PPA de 1949 et l'actualité algérienne*, El-watan, 31 Aout. 1er septembre., 1998.

- Hagége (Cl.), *Paroles d'hommes*, Monde de l'éducation, Fév., 1998.

- Harbi (M.), *Violence, Nationalisme, islamisme, les temps modernes*, (Jan-Fév., 1995).

- Human development report 1995, *Underdevelopment forget*, Ny, oxf. Univ. press, 1995.

- Krulic (J.), *L'idéologie nationaliste.... In cordelier (S.) "du", 80 idées forces pour entrer dans le 21 siècle*, Découverte, Syoss, Paris 1999.

- Lachraf (M.), *De quelques évidences bonnes à rappeler dans le champ politique Algérien*, El- Watan, 24-25 Nov., 1996.

- Levy-strauss (C.), *Race et culture*, Rev. inter SS, N° 4- 1971.

- Mac Bride (S.) et al., *Voix multiples, un seul monde*, UNESCO, Paris, 1986.

- Memmi (A.), *La partie littéraire du colonisé*, le monde diplomatique. sept., 1999.

- Mimouni (R.), *Un héritage controversé*, N. obs., op.cit .1992.

- Monge (R.P.), *The systems perspective as a theoretical basis for the study of human communication quartly*, Vol 25, n° 1, 1977.

- Ouazani (CH.), *Kabylie, pourquoi tout va changer*, J.A. l'intelligent n° 2104, du 8-14 Mai, 2001.

- Ramonet (I.), *La pensée unique*, Monde diplomatique, janv., 1995

- Ramonet (I.), *La tyrannie de la communication*, Galilé, Paris, 1999.

- Sakfali (Z.), *Identité berbere réalité historique et analgame Politique*, le Matin, 05-08-2001.

- Salah (N.), *Les berbères, la langue et les parlers*, El-watan 5 janv., 1999.

- Sauzet (P.), *Langues, Le monde de l'éducation*, Février, 1998.

- Sebaä (R.), *La parole, otage de la langue*, El-watan, 1ere partie, 20-11-1996.

- Sedrati (Y.), *L'histoire politique de l'arabisation*, (1962-1988), El-watan, 10 juin, 1998. Le maquis linguistique, op.cit, 8-9 juin, 1998.

- Sekfali (Z.), *Et si saint Augustin n'était pas Algérien ? Entre légende, Histoire et actualité*, Le Matin 18 avril, 2001.

- Sid Lakhder (B.), *L'inutile et dangereux entêtement*, El-Watan, 12-13/06/98.

- Stora (B.), *Deuxièmes guerre d'Algérie?*, les temps Modernes, janv. fev., 1995.

- Stora (B.), *Les frères ennemis (Maroc-Algérie)*, J.A. Intelligent n° 2076-2077, 24 oct, 6 nov., 2001.

- Unesco, *World culture report, culture, creativity and Markets,* unisco, Paris, 1998.

- Zghidour (S.), *Au Commencement était la langue*, N. obs. n° 9, Op. cit.

Sites Internet

- Unesco, HTTP//WWW.UNESCO,ORG/GENERAL FRE

- Uno, HTTP//WWW.UNO.ORG

- Centre d'études prospectives et d'informations internationales (CEPI I), HTTP//WWW.CPI I.

- La documentation française, HTTP//WWW.ladocfrançaise.gouv.fr.

إنجاز وتصميم منشورات ثالة - الأبيار، الجزائر.
هاتف : 58 36 92 / 72 17 79 021
فاكس : 72 17 79 021
E.mail : thalaed@hotmail.com.

تتوزع هذه الدراسة على خمسة أقسام، فضلنا تسميتها مباحث، تدور حول المسألة الثقافية وإشكاليات الهوية والانتماء واللغة المتصلة بهما، وقد عنينا بالتأسيس النظري في كل المباحث، وعلى الأخص في المباحث الثلاثة الأولى. فقدمنا في مدخل كل منها عرضا تحليليا ونقديا لعدد من الدراسات والنظريات والمدارس الفكرية الحديثة وبعض تطبيقاتها ونتائجها، كما استعرضنا إلى جانب ذلك، وبطريقة توصيفية، نماذج من مقاربات الجامعيين والكتاب الجزائريين وغير الجزائريين حول مسألة الهوية واللغة في جزائر العقد الماضي، بوجه خاص.

المؤلف : د. محمد العربي ولد خليفة

من مواليد 1939، أستاذ جامعي، وزير وسفير سابق، رئيس المجلس الأعلى للغة العربية (رئاسة الجمهورية)

- من مؤلفاته المنشورة

- المدرسة والجامعة الجزائرية.
- دراسة لنظام التربية والبحث العلمي، المطبوعات الجامعية، 1986.
- التنمية والديمقراطية في الجزائر والمنطقة العربية، المطبوعات الجامعية، 1989.
- الأزمة المفروضة على الجزائر، دار الأمة، 1999.
- النظام العالمي، ماذا تغير فيه؟ وأين نحن من مستجداته؟ المطبوعات الجامعية، 1997.
- الجزائر المفكرة والتاريخية: أبعاد ومعالم. دار الأمة، 2000.
- الجزائر والعالم، ملامح قرن وأصداء ألفية. منشورات ثالة - المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 2002
- المجتمع الجزائري في مخبر الإيديولوجية الكولونيالية. منشورات ثالة 2002.





ر.د.م.ك : 978-9961-905-95-1